ZEITSCHRIFT

des

Vereins für Volkskunde.

Begründet von Karl Weinhold.

Im Auftrage des Vereins

herausgegeben

von

Johannes Bolte.

19. Jahrgang. **1909.**



Mit zweiundvierzig Abbildungen im Text.

BERLIN.

BEHREND & C°.

1909.

Inhalt.

Abhandlungen und grössere Mitteilungen.

Kleine Mitteilungen.

Berichte und Bücheranzeigen.

ZEITSCHRIFT

des

Vereins für Volkskunde.

Begründet von Karl Weinhold.

Im Auftrage des Vereins

herausgegeben

von

Johannes Bolte.

19. Jahrgang. Heft 1. 1909.



Mit 10 Abbildungen im Text.

BERLIN.

BEHREND & Co.

1909.

Die Zeitschrift erscheint 4 mal jährlich.

Inhalt.

Beiträge für die Zeitschrift, bei denen um deutliche Schrift auf Quartblättern mit Rand gebeten wird, Mitteilungen im Interesse des Vereins, Kreuzbandsendungen beliebe man an die Adresse des Herausgebers, Prof. Dr. Johannes Bolte, Berlin SO. 26, Elisabethufer 37, zu richten.

Bücher zur Besprechung in der Zeitschrift wolle man an die Verlags-Buchhandlung Behrend & Co. (vormals A. Asher & Co.), Berlin W. 64, Unter den Linden 16, senden.

Beitrittserklärungen zum Verein nehmen der 1. und 2. Vorsitzende Prof. Dr. Max Roediger, Berlin W. 62, Bayreutherstr. 43, und Prof. Dr. Johannes Bolte, sowie der Schatzmeister Dr. Max Fiebelkorn, Berlin NW. 21, Dreysestr. 4, entgegen.

Der Jahresbeitrag, wofür die Zeitschrift an die Mitglieder gratis und franko geliefert wird, beträgt 12 Mk. und ist bis zum 15. Januar an den Schatzmeister zu zahlen. Nach diesem Termine wird er von den Berliner Mitgliedern durch die Paketfahrtgesellschaft eingezogen werden.

(Fortsetzung auf S. 3 des Umschlags.)

Die Entwicklung des bergischen Hauses[1]).

Ein Überblick von **Otto Schell.**

Neuerdings neigt man mehr und mehr der Ansicht zu, dass die Hausform nicht national beschränkt sei, dass es mithin kein besondres deutsches Haus gebe. Die Folgerung aus dieser Anschauung, nach welcher es auch kein friesisches, sächsisches Haus usw. geben würde, scheint trotzdem verfrüht. Vorläufig wird man sich noch an diese alten, eingewurzelten Begriffe halten müssen, bis die allerorts schwebenden Untersuchungen (namentlich die Bauernhausforschungen) feste Grundlagen abgeben, auf denen man neue Theorien aufbauen kann.

Das bergische Haus[2]), auf das wir uns im nachfolgenden beschränken, ist aus dem niederdeutschen Hause[3]) hervorgegangen, einer Hausform, die ein Herdfeuer aufweist, im Gegensatz zum oberdeutschen Zweifeuerhaus mit Herd und Ofen, das darum mit Recht als Küchenstubenhaus bezeichnet werden kann. Das niederdeutsche Haus ist ursprünglich aber ein Bauernhaus, dessen bester Typus das altbekannte niedersächsische (altsächsische, westfälische usw.) Bauernhaus ist, eine 'hochalte Hausform, namentlich in den weltabgeschiedenen Heidelandschaften Niedersachsens'[4]). Viele Anzeichen sprechen dafür, dass aus dieser Hausform das bergische Haus durch eine organische Umbildung, beeinflusst durch verschiedene Faktoren, erwachsen ist.

Vor dem Jahre 1500 liegt kaum zu lichtendes Dunkel über unserm Hause, wie über dem sächsischen überhaupt[5]). Doch hat sich in der Nähe der grossen Wupperstädte Elberfeld und Barmen ein altsächsisches Haus

1) Die Literatur hat W. Pessler (Das altsächsische Bauernhaus in seiner geographischen Verbreitung, 1906 S. 92 ff.) mit Fleiss zusammengestellt. Ergänzend sei nur noch auf Rud. Hinderer, Bergische Schieferhäuser, entstanden um die Wende des 18. Jahrhunderts (2 Hefte), verwiesen; ferner auf des Verfassers Altbergische Häuser in Bild und Wort (Barmen, Wilh. Fülle 1907) und eine grössere Arbeit von Dr. Bredt in den Mitteilungen des Rheinischen Vereins für Denkmalpflege und Heimatschutz, Heft 2 (1908).

2) Über seine geographische Verbreitung vgl. Kölnische Zeitung 1906, Nr. 73.

3) Vgl. Andree, Braunschweiger Volkskunde² S. 149 ff.

4) E. H. Meyer, Deutsche Volkskunde 1898 S. 53.

5) Ebenda.

wenigstens zum Teil erhalten, welches bisher die gebührende Würdigung nicht gefunden hat[1]); es ist ein altes Bauernhaus auf Gross-Siepen bei Herzkamp (Fig. 1). Es darf als ziemlich sicher angenommen werden, dass der älteste Teil dieses Hauses aus dem 14. Jahrhundert stammt. Leider ist nur der vordere Teil mit den Stallungen erhalten geblieben, während der hintere Teil mit den Wohnräumen vor etwa 200 Jahren erneuert wurde[2]). Aber der erhaltene alte Bauteil ist doch in seiner ganzen Architektur und Anlage sehr bedeutsam, vor allen Dingen durch die sehr stark vorgesetzten Obergeschosse, die mächtigen Ständer im

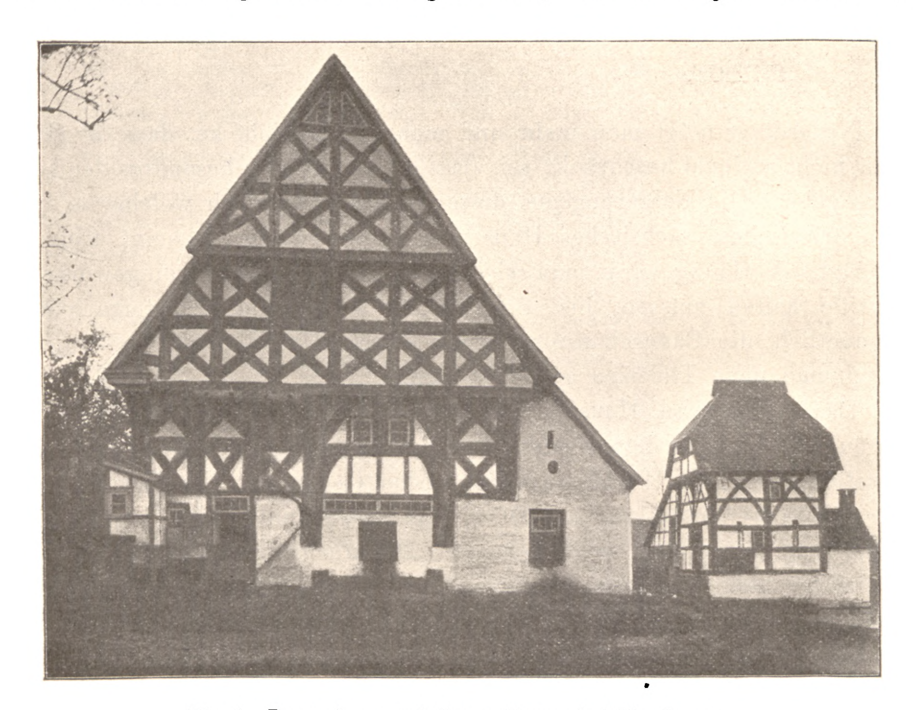


Fig. 1. Bauernhaus auf Gross-Siepen bei Herzkamp.

Innern und die starke Verwendung des sogenannten Andreaskreuzes im Gebälk des Giebels und der Längswand. Wenn O. Gruner (Wuttke, Sächsische Volkskunde[2] S. 453) bemerkt, dass gewisse Anzeichen dafür sprächen, dass ursprünglich die Langwände der Gebäudeumfassungen in ihrer ganzen Höhe von solchen schrägen Kreuzen gebildet wurden, so haben wir in unserm Bauernhaus auf Gross-Siepen nicht nur hierfür den Beweis, sondern vor allen Dingen auch dafür, dass diese Kreuze mit ganz imposanter Wirkung am Giebel auftreten. Für Gruners Annahme möchten

---

1) Vgl. Schell in der Denkmalpflege 7, 49. Architekt G. A. Fischer in der Monatsschrift des Berg. Geschichtsvereins 2, 17 ff. Dütschke, Beiträge zur Heimatkunde des Kreises Schwelm, Heft 5.

2) Im allgemeinen vgl. darüber Fr. Jostes, Westfälisches Trachtenbuch (1904).

wir noch gleich auf ein im Jahre 1588 erbautes, in den Grundzügen altsächsisch geartetes Haus (erst vor einigen Jahrzehnten umgebaut) in Hilden bei Düsseldorf verweisen (Fig 2), wo eine durchlaufende Reihe von Andreaskreuzen die Längsseite schmückt. Das Haus wird 'auf der Beech' genannt. Grade Hilden bietet, trotzdem es unweit des Rheins (also auf ehemals fränkischem Gebiet, wie auch seine Geschichte deutlich ausweist) liegt, eine Reihe alter Hausformen, die dem Hause 'auf der Beech' nahe verwandt sind und für die Technik des Fachwerkbaues sowohl als für die Grundrissdisposition volle Beachtung verdienen[1]).



Fig. 2. Haus auf der Beech in Hilden.

Der Fachwerkbau war schon deshalb im Bergischen am Platz, weil die vielen Wälder des Landes[2]), deren Nutzung durch Weistümer und Gemarkenordnungen sorgfältig geregelt war, das benötigte Holz lieferten. Andererseits ist es aber für unsere Gegend ein ziemlich sicheres Merkmal der Zugehörigkeit zum Gebiet des sächsischen Volksstammes, der von den ältesten Zeiten her bis zur Gegenwart herab sein Wohnhaus in Fachwerk erbaute. Damit soll jedoch keineswegs behauptet werden, dass der Wohnhaustypus ein untrügliches Merkmal für die ehemalige Stammesgrenzen abgebe. Wir sind keineswegs befugt, mit den Grenzen der alten Haustypen,

1) Vgl. Schell, Die alten Wohnhäuser in Hilden (Rheinisches Volksblatt 46, Nr. 226—227).

2) Schell, Die Wälder bei Elberfeld (Rheinische Geschichtsblätter 4, 299 ff.).

wie sich letztere heute noch vorfinden, die alten Stammesgrenzen zu identifizieren. Mit den Grenzen der einzelnen deutschen Volksstämme fallen allerdings die wichtigeren Haustypen oft zusammen[1]). Durchweg weisen die alten bergischen Fachwerkhäuser einen Holzreichtum (Eichenholz an Gebälk und Brettern) auf, der bei Gross-Siepen geradezu in Erstaunen setzt, halten die Ständer im Innern doch 60 *cm* im Geviert. Fast immer ist das Dach dieser Häuser das hohe Steildach, bald als Sattel-, Halb- oder ganzes Walmdach. Das hohe, steile Dach ist das allgemeinste Merkmal der Gotik, insofern sie an unserm Wohnhaus in die Erscheinung tritt. Ein weiteres Merkmal dieser Stilart am altbergischen Hause ist die Vorkragung, welche bei dem Hause auf Gross-Siepen eine besonders malerische Wirkung hervorruft.

Ähnlichen Haustypen, wie denen in Hilden, begegnen wir vereinzelt im ganzen Bergischen, namentlich im Oberbergischen[2]), dem unmittelbar an Westfalen angrenzenden Landstrich. Hier tritt zu den schon erwähnten dekorativen Motiven (Andreaskreuz, Vorkragung) noch ein weiteres mit der Einfügung von Voll-, Halb- und Viertelsonnen, allerdings nicht geschnitzt, sondern durch einfaches Gebälk gebildet. Dass wir diese schlichten und doch eindrucksvollen Zieraten im oben angedeuteten Sinne auffassen müssen, beweisen verschiedene Bauten in Soest, wo beide Ausführungen (geschnitzt und einfach) im Wechsel an denselben Häusern auftreten[3]). Der Kreis Olpe[4]), hart an unsern Landstrich anstossend, empfängt durch dieses Gebälk in seiner Bauart eine charakteristische Beeinflussung. Im Oberbergischen sei nur an Gross-Berrenberg und Liefenroth bei Gummersbach erinnert. Hier muss auch das noch überall vereinzelt vorkommende sogenannte Hörnersymbol[5]) genannt werden, im Bergischen durchweg im Fachwerk ausgebildet. Die zuletzt aufgeführten bautechnischen Details verdienen vielleicht vom volkskundlichen Standpunkt aus mehr Beachtung als vom architektonischen. Leider fehlt hier der Raum zu weiteren Ausführungen.

Eine durchgreifende organische Umbildung erfuhr das altbergische Haus durch die Verlegung der Haupteingangstür vom Giebel an eine Längsseite. Vielleicht hängt damit die Beseitigung der von W. Pessler für das altsächsische Haus so nachdrücklich betonten Ständer zusammen. Diese Umformung ist zugleich ein kulturhistorisch bedeutsames Moment, da sich dieser Wechsel in der Zeit vollzog, als die Bevölkerung von der bis dahin fast ausschliesslich betriebenen Landwirtschaft mehr und mehr

---

1) E. H. Meyer, Deutsche Volkskunde S. 51 ff.

2) W. Pessler, Das altsächsische Bauernhaus S. 147 ff.

3) Vgl. E. H. Meyer, Deutsche Volkskunde S. 71 und Schell, Abwehrzauber am bergischen Hause (Globus 91, Nr. 21).

4) Fr. Jostes, Westfäl. Trachtenbuch S. 18.

5) O. Gruner, Sächs. Volkskunde² S. 417. 454; Schell, im Globus 91, Nr. 21.

zur Industrie überging. Auch die grosse sächsische Toreinfahrt erfuhr nun eine gänzliche Umbildung; das Portal wurde zu einer Tür[1]). Für das Wuppertal ist dieser Zeitpunkt in gewisser Weise durch die Erteilung des sogenannten Garnnahrungsprivilegiums im Jahre 1527 durch Herzog Johann III. festgelegt. Die Grundrissdisposition wurde in den wesentlichen Zügen beibehalten, und zwar bis auf unsere Zeit herab: in der Mitte des Hauses Flur oder Vorhalle (Deele) und Küche, rechts und links je zwei Zimmer[2]). Der Herd blieb nach wie vor des Hauses Mittelpunkt, die einzige Feuerstelle desselben. Hier wurden manche häuslichen und gewerblichen Arbeiten verrichtet[3]), zu welchen man einer grösseren Lichtzuführung bedurfte. Diese wurde bewirkt durch das Oberlicht und die für das bergische Haus charakteristischen schmalen Seitenfenster neben der Tür. Schon dadurch wurde die Vorhalle ein anheimelnder Raum, der durch den mehr oder weniger reich ausgebildeten Herd (Bausen in Langenberg genannt, wozu man vergleichen möge, was Fr. Woeste in seinem Westfälischen Wörterbuch über 'bausem' bemerkt = Rauchmantel; eingelegte Delfter Fliesen, Grätensteinsetzung am Boden), durch die meist malerisch wirkende Treppe, durch die vielen von hier aus sich öffnenden Türen, durch typische Möbelstücke usw. weiter zu einer wohnlichen Vorhalle ausgestaltet wurde, die erst weit später der Wohnstube wich, um auch heute, wenn auch unter ganz anderen Bedingungen, noch an ihre ursprüngliche Bedeutung zu mahnen.

Äusserlich schon markierte sich der Grundriss des Hauses und die grosse Bedeutung der 'Deele' durch den Mittelrisalit, welchen diese Häuser oft aufweisen und vielfach beibehalten bis tief ins 18. Jahrhundert hinein[4]) (Fig. 3).

Zum Schmuck und gleichzeitig auch zum Schutz (eine Art Abwehrzauber, wie sich ziemlich klar nachweisen lässt) dienten dem Hause fromme oder mitunter launige Sprüche, welche selten in Trivialitäten ausarteten. Diese wurden in erster Linie in einen breiten Balken über der Türe eingeschnitten, laufen aber oft auf dem Querriegel zwischen dem Erdgeschoss und dem Oberstock ganz durch.

Verschiedene Abarten lassen sich am altbergischen Hause nachweisen. Vorab muss hier des Wuppertaler Bleicherhauses gedacht werden, eines Hauses mit einer eingebauten Steinkammer (welche sich übrigens bis ins 12. Jahrhundert für andere Teile Deutschlands nachweisen lässt[5]), dem sogenannten Garnkasten (oder Fürstattsstov), welcher des Bleichers bestes

---

1) Vgl. Schell, Bemerkungen über die Portalbildung am bergischen Hause (Deutsche Bauhütte 9, 38 ff.).
2) Landsberg, Ein bergisches Patrizierhaus (Denkmalpflege 1905, S. 96).
3) Vgl. M. Heyne, Das deutsche Wohnungswesen 1899, S. 213.
4) Clemen, Kunstdenkmäler der Rheinprovinz 3^2, 15. Danach unsere Fig. 3.
5) M. Heyne, Das deutsche Wohnungswesen S. 212.

Gut, das Garn, aufnahm. Ferner weisen einige Häuser dieser Periode, so nüchtern und ernst ihr Grundcharakter im allgemeinen ist, wirkungsvolle Choranbauten auf, von denen zwei Beispiele in Elberfeld erhalten geblieben sind[1]). Eins dieser Chörchen ist mit Holzwerk getäfelt, welches in seiner Ornamentierung ziemlich sicher von der flandrischen Kunst beeinflusst wurde, zu welchem Lande das Bergische, dank seiner Industrie, im 16. und 17. Jahrhundert rege Handelsbeziehungen unterhielt. Die Niederlande übten auch nach anderer Richtung ihren Einfluss auf das altbergische Haus aus, allerdings fast ausschliesslich in der Einrichtung des Innern, so dass wir eine bezügliche Untersuchung hier ausscheiden müssen.

Malerisch wirkt das altbergische Haus, das in Winkelform aufgeführt wurde. Vorzugsweise haben sich derartige Häuser in Langenberg, am äussersten Nordrande der bergischen Hauszone, erhalten. Bezüglich der T-Häuser sei auf eine kürzlich erschienene Abhandlung von Pessler[2]) verwiesen. Zuletzt muss das Laubenhaus angeführt werden, wozu Clemen[3]) eine Abbildung gibt.

Die in den bergischen Wald- und Flusstälern zerstreuten, namentlich bei Solingen und Remscheid häufig vorkommenden Hammerwerke und Schleifkatten sind hier völlig auszuscheiden, da sie grösstenteils rein industrielle Anlagen sind, aber auch in den wenigen Fällen, da sie als Wohnhäuser auftreten, ganz ausser Zusammenhang mit der organischen Entwicklung des sogenannten bergischen Hauses stehen.

Es muss aber noch hervorgehoben werden, dass das altbergische Haus selbst den Burgenbau des Landes lokal gefärbt hat. Zum Beweise dessen seien nur einige Beispiele angeführt: Schloss Badinghagen bei Meinerzhagen[4]), Schloss Casparsbroich bei Solingen[5]), Haus Buir in Erkrath.

Das sind die wesentlichsten Grundzüge und Typen des altbergischen Hauses, das als angemessener Ausdruck der Landschaft, die es entwickelte, gelten darf, ganz im Geiste seiner ernsten, freiheitsliebenden Bevölkerung gehalten, schlicht und einfach, doch nicht ohne Wirkung. Zu seinem Bau lieferte die Landschaft alle Rohmaterialien; es ist darum bodenständig. Seine Volkstümlichkeit liegt im wesentlichen in seinem Ursprung (altsächsisches Haus) eingeschlossen. Der ausschliesslich ethnographische Standpunkt kann bei einer Beurteilung desselben nicht behauptet werden; daran hindert schon die durch das bergische Land gehende, vielfach im Laufe der Zeit schwankende Grenzscheide zwischen dem ehemaligen Franken- und Sachsenstamm, aber auch die schon früh einsetzende

---

1) Die Rheinlande 3, 127 ff.

2) Zeitschrift f. rhein. u. westfäl. Volkskunde 3, 272 ff.

3) Clemen, Kunstdenkmäler der Rheinprovinz 3², 110.

4) Wandern und Reisen, Jahrg 1 S. 6·2.

5) Monatsschrift des Bergischen Geschichtsvereins 1900, März und April.

Beeinflussung durch fremde Motive, welche sich allerdings lange nur in untergeordneten Einzelheiten der Inneneinrichtungen bekundete. Von grösster Bedeutung für die Entwicklung des bergischen Hauses, auch des altbergischen, waren, wie fast überall, der Bildungsgrad und die Bedürfnisse der Bewohner des Landes. Es war bis ungefähr zur Mitte des 18. Jahrhunderts das etwas umgebildete Heim des Bauern, der allerdings schon

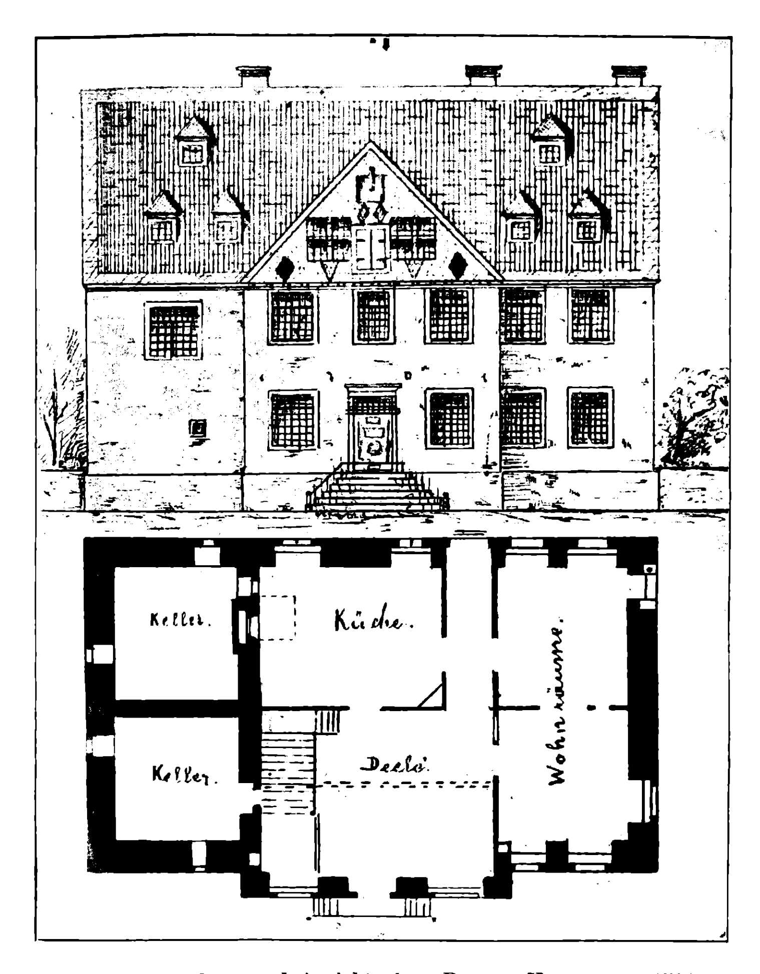


Fig. 3. Grundriss und Ansicht eines Barmer Hauses von 1701.

lange zu einer gewissen Gewerbtätigkeit übergegangen war, diese aber nach althergebrachter Sitte in mehr patriarchalischer Weise betrieb, eingeengt durch die drakonischen Zunftvorschriften, namentlich der Bleicher (Garnordnung) im Wuppertal. So entstanden selbst hier, wo der Wohlstand schon früh verhältnismässig bedeutend war, zum mindesten bedeutender als in allen übrigen Teilen des Landes, keine sonderlich abweichenden Bautypen, nur lokale Schattierungen. Das altbergische Haus zeigt darum eine grosse Übereinstimmung bis in die entlegensten Winkel

des Landes, eine Gesetzmässigkeit, die sich selbst bei manchen Adelssitzen nachweisen lässt.

Da trat um die Mitte des 18. Jahrhunderts ein grosser Wechsel ein, nicht bewirkt durch die Landesherren, denn die vom Kurfürsten Johann Wilhelm (1690—1716) versuchte Einführung des Massivbaues blieb von ganz untergeordneter Bedeutung. Auch Karl Theodor (1742—1799) hat auf die bergische Bauweise keinen nachhaltigen Einfluss auszuüben vermocht. Der Umschwung in der Bauweise ging vielmehr von der Bevölkerung selbst aus; dieser Wechsel setzt in der Mitte des 18. Jahrhunderts ein, wurde aber von einschneidendster Bedeutung, da er das altbergische Haus fast ganz verdrängte und das neue bergische Haus, das sogenannte Schieferhaus, zur vollen Herrschaft brachte. Schon die jetzt allgemein übliche Bezeichnung 'Schieferhaus' lässt erkennen, dass der Schiefer diesen grossen Umschwung in erster Linie bewirkte. Ganz vereinzelt mag der Schiefer auch schon vor dieser Zeit als Baumaterial Verwendung gefunden haben, vorzugsweise an Türmen und Dächern. Aber als Schutzmittel kam er nun[1]) allgemein zur Geltung. Einer der ersten Schieferbauten scheint Haus Harkorten (Fig. 4) (übrigens kein Adelssitz, wie die Bezeichnung 'Haus' vermuten lassen könnte) bei Hagen in Westfalen zu sein, welches 1756 erbaut wurde, auch heute noch ein gutes Muster dieser Kulturschöpfungen, gediegen und doch prächtig, im Innern und Äussern bei aller Einfachheit die echte Vornehmheit repräsentierend, welche dem bessern bergischen Schieferhaus überhaupt eignet.

Suchen wir nach den Gründen für diesen ziemlich plötzlichen Wechsel der Bauweise im Bergischen, so müssen wir vor allen Dingen die damals kräftig aufblühende vielseitige Industrie des Landes in Betracht ziehen. Sie gewährte die Mittel, die Heimstätte behaglicher und kunstreicher auszugestalten. Das rauhe Bergland mit seinen vielen Niederschlägen nötigte geradezu zur Verbesserung der Bauweise. Der Schiefer aber, vom Mittelrhein und von der Mosel auf dem Wasserwege bis an das vom Rhein bespülte langgestreckte bergische Ufer gebracht, war ein Schutzmittel, das auch heute noch kaum übertroffen wird. Mit Schiefer überzog man die Wände des Hauses oder wenigstens die Schlagseiten desselben. Dieser scheinbar geringfügige Umstand rief aber eine Umbildung des altbergischen Hauses von grosser Tragweite hervor. Die bis dahin charakteristischen Vorkragungen verschwanden; ebenso erging es den verschiedenen Gebälkverzierungen bis zum frommen und mehr oder weniger launigen Hausspruch herab. Ebenso kam der Mittelrisalit in Wegfall. Die ehemalige Farbenwirkung (schwarzes Gebälk, weissgetünchte Fachwerkfelder) wurde ebenfalls gänzlich umgekehrt: Der schwärzliche Schiefer überzog nun mit seiner Schuppenhaut die Wände, und nur die Fenster-

1) Vgl. Monatsschrift des Bergischen Geschichtsvereins 1, 154. 169.

umrahmungen, die Türgewände, das Gesims mit dem schneeigen Weiss heben sich fortab leuchtend hervor. Vielfach wurde der Schiefer in dekorativer Weise verwandt, die durchweg von guter Wirkung ist, aber mitunter ins Gekünstelte verfällt. Die tieferuste Stimmung des Hauses (schwarz-weiss) wurde in trefflichster Weise durch den sattgrünen Anstrich paralisiert, und damit wurde eine Farbenwirkung von köstlicher Frische erzielt, welche fast beispiellos dasteht bei den mehr volkstümlichen Bauweisen. Ohne diesen Farbenzauber kann das bergische Schieferhaus niemals voll und ganz gewürdigt werden.

Machte sich in der angedeuteten Weise mehr das volkstümliche

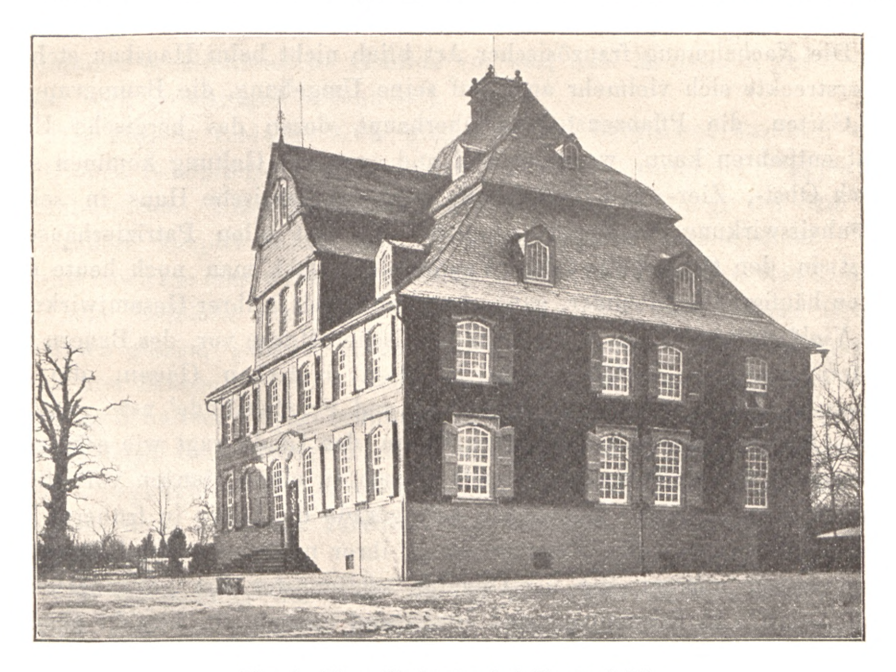


Fig. 4. Haus Harkorten bei Hagen i. W.

Empfinden der Bewohner des Bergischen in einer eigenen Art und Weise geltend, so kann dies von den Schnitzereien an Türen, Fenstern, Gesimsen, Giebeln[1]) usw., von der Ornamentierung der Wetterfahnen, Dachaufsätze usw., den Steinmetzarbeiten an den Treppenwangen, Torpfeilern usw. keineswegs behauptet werden. Hier kam der Geschmack des herrschenden Rokoko zur Geltung. Eine Kulturbrücke in dieser Hinsicht war Schloss Benrath am Rhein, die reizende Schöpfung des französischen Hofarchitekten des Kurfürsten Karl Theodor, Nicolas de Pigage. Insofern kann allerdings von einer Einwirkung dieses Fürsten auf unsere heimische Bauweise die Rede sein. Aber auch die direkten Beziehungen der bergischen Kaufleute zu Frankreich haben diese Bau-

1) Vgl. Schell, Monatsschrift des Bergischen Geschichtsvereins 13, 168.

periode wesentlich beeinflusst. Ohne uns in Einzelheiten zu verlieren, lässt sich wohl behaupten, dass das bergische Schieferhaus der Rokokoperiode, dessen Glanzzeit in den Zeitraum von 1770—1780 fällt, das aber einzelne prächtige Schöpfungen vor- und nachher aufzuweisen hat, an Reichtum der Formen, an allseitiger Durchbildung der grossen Bauglieder wie auch der geringfügigsten Einzelheiten unerreicht in der ganzen Entwicklungsreihe des bergischen Hausbaues dasteht. Und doch blieb der Kern des Hauses (Grundrissdisposition, Aufriss usw.) von diesem Schmuck unberührt. So repräsentiert sich dieses Haus als eine Art Bastard, aber ein allerliebster, reizender Bastard, der mit seiner Koketterie das Herz unwillkürlich gefangen nimmt.

Die Nachahmung französischer Art blieb nicht beim Hausbau stehen; sie erstreckte sich vielmehr auch auf seine Umgebung, die Baumgruppen, den Garten, die Pflanzenstaffage überhaupt, deren das bergische Haus nicht entbehren kann, wenn es voll und ganz zur Geltung kommen soll. Durch Obst-, Zier- und Waldbäume wird das bergische Haus in seiner Schönheitswirkung ungemein gehoben. An fast allen Patrizierhäusern, selbst in den Grossstädten des Wuppertales, sieht man noch heute dieselben häufig nebeneinander, ganz charakteristisch in ihrer Gesamtwirkung.

Vielfach kommt die Linde am bergischen Hause vor, des Bauern und Dorfeingesessenen Lieblingsbaum in allen deutschen Gauen, die als 'Brunnen-, Dorf-, Gerichts-, Friedhofs- und Friedenslinde' usw. geachtet wird. Die breitgewölbte, mächtige Krone der Linde ragt wie schützend über das bergische Heim empor, mit diesem zu einem Ganzen voll stillen Zaubers verschmolzen. Leider hat sich gerade die Linde in früherer Zeit auch im Bergischen eine Verkümmerung ihrer natürlichen Gestaltung gefallen lassen müssen, die als Unnatur schlimmster Art gekennzeichnet werden darf. In Kronenberg und Umgegend namentlich, besteht nämlich vielfach die Sitte, eine Reihe von Linden vor die Häuser zu pflanzen und diese wie grosse Schirme zu ziehen, welche die lebenspendende Sonne von den Häusern abhalten. Sehr verbreitet ist diese Sitte glücklicherweise nicht. Sie dürfte nur an holländischen und manchen norddeutschen Häusern und Höfen anzutreffen sein. Unverkennbar spricht sich hier der Geschmack französischer Gartenkünstelei aus, der zur Zeit, als das Rokoko herrschte, besonders ausgebildet wurde. Gute Beispiele solcher Gartenanlagen im grossen Stil sind in Deutschland mittlerweile selten geworden; es sei nur an Herrenhausen bei Hannover und Schwetzingen bei Heidelberg erinnert. In jener Zeit dürfte die Mode, die Linde zu Wandschirmen zu ziehen, im Bergischen Eingang gefunden haben.

Bei dieser Gelegenheit sei gleich noch eines weiteren Restes der verschnörkelten Rokokozeit gedacht, welcher sich auf verschiedenen Gehöften bei Mettmann erhalten hat und der gerade am bergischen Hause ebenfalls als eine Vergewaltigung der Natur bezeichnet werden kann: die kunst-

volle Zustutzung des Taxus, der Eibe; geradezu berühmt sind die Eiben vom Burwinkel bei Mettmann[1]). Etwas weniger ernst als die schwermütigen Eiben sind die Fichtenreihen oder einzelne Bäume dieser Baumart, die namentlich in einigen Gegenden des Oberbergischen vorkommen und in erster Linie als Schutzhecken angepflanzt worden sein dürften, aber auch dem Hause ein gewisses Gepräge verleihen[2]).

Auch das Gartenhaus, das im Bergischen vor allen Dingen im Zeitalter des Rokoko allgemein wurde, dürfte von Frankreich herübergenommen worden sein, wo die berüchtigten petites maisons[3]) jener Zeit ja von hervorragender kulturgeschichtlicher Bedeutung wurden. In den bergischen Gartenhäusern der Rokoko- und Folgezeit haben wir hochbedeutsame architektonische Gebilde vor uns, teils Miniaturen der Wohnhäuser, von grossartiger Schönheit[4]).

Die Periode Ludwigs XVI. ging bald am Bergischen vorüber, doch nicht, ohne Schöpfungen von bedeutendem Werte, vorab im Wuppertale, zu hinterlassen. Und dann kam das Empire zur Geltung, bei dem sich das frühere Empire scharf vom späteren Empire unterscheidet. Das Empire bewirkte eine weitere organische Umbildung des bergischen Hauses. Das hohe Steildach der Gotik hatte das Rokoko, ganz seinen Grundprinzipien getreu, gänzlich umgewandelt, mit Vorder- und Hintergiebel, Walm und Brechung usw. versehen, aber die steile Steigung im wesentlichen beibehalten. 'Apart empfundene Giebellösung'[5]) wird diesem Hause von berufener Seite nachgerühmt. Das Empire legte das Dach wesentlich flacher, begnügte sich mit einer viel nüchterneren Form desselben und verschönerte es höchstens durch einen gedrückten, geradlinig eingefassten Vordergiebel.

Die Querteilung der Tür, bis in die altgermanische Zeit[6]) nachweisbar, kam nun gänzlich in Wegfall. Die gesamte Ausschmückung des Hauses bewegte sich in einfacheren Grenzen. Das Portal wurde mit den Seitenfenstern vielfach in eine klassisch ausgebildete Vorhalle verlegt. Durch seine Eigenart in der späteren Zeit, welche an der Alleestrasse in Barmen gut zur Geltung kommt, leitete das Empire zur Biedermeierzeit über, welche von dem einstigen reichen Schmuck nur unbedeutende Einzelheiten beibehielt, bis die Folgezeit das bergische Haus ganz handwerksmässig und schlicht aufführte, dessen Merkmale eben der Schiefer und das schwarz-weiss-grüne Gewand blieben.

---

1) Vgl. E. Lemke, oben 12, 25. 187.
2) Clemen, Kunstdenkmäler 3², 121.
3) Eugen Dühren, Neue Forschungen über den Marquis de Sade und seine Zeit 1904 S. 73—87.
4) Schell, Das deutsche Landhaus 1906, Mai.
5) Clemen, a. a. O.
6) M. Heyne, Das deutsche Wohnungswesen S. 31. 168.

Mit Rücksicht auf seine reiche architektonische Ausgestaltung und die stark hervortretenden dekorativen Elemente, die sich auf den verschiedensten Gebieten geltend machten, gehört das bergische Haus der späteren Zeit, wie es sich von der Mitte des 18. Jahrhunderts an entwickelte, zu den wirkungsvollsten volkstümlichen Bautypen Deutschlands. Es ist eine seltsame Verquickung der althergebrachten volkstümlichen Bauweise mit fremden Elementen und Motiven, den allgemeinen Stilrichtungen entlehnt, wodurch eben der Haustypus, welcher heute unter der Bezeichnung „bergisches Haus“ bekannt ist, entstand. Bei seinem Umwandlungsprozess haben sich die Industrie und die dadurch geweckten höheren Lebensbedingungen zu allen Zeiten entscheidend geltend gemacht, zuletzt unter Heranziehung der allgemeinen Stilformen. So entstand diese originelle Bauweise, die sich durch ihre Architektur und Farbe gleich vorteilhaft auszeichnet, und deren beste Leistungen in unseren Tagen vôn massgebendster Seite als prachtvolle Schöpfungen alter Kultur reklamiert wurden. Das bergische Haus kann aber, das zeigt sein Entwicklungsgang, als Heimstätte selbstbewussten Bürgersinns gelten, der der eigenen Kraft und der eigenen Intelligenz verdankt, was er erreicht hat; ihm auf den Leib zugeschnitten, trotz aller Wandlungen im Laufe der Zeit doch der Ausdruck der bergischen Volksseele, diese ausklingen lassend in den scheinbar starren Formen des Hauses. Im Laufe der Zeit hat sich allerdings die bergische Bauweise immer mehr losgelöst von den bodenständigen Grundbedingungen. Aber die fremden Kultureinflüsse haben doch den ursprünglichen, bodenständigen Kern nicht zu vernichten vermocht. So ist das bergische Haus ein Stück bergischer Heimkultur geblieben und doch nicht ganz; es ist Bodenständigkeit, aber nicht ausschliesslich.

Seine Kulturaufgabe hat das bergische Haus einst erfüllt, als es tief ins Westfalenland vordrang, und andererseits, als es die Grundlagen für den sogenannten amerikanischen Kolonialstil[1]) abgab. Heute scheint ihm ein neues, kräftiges Aufblühen in Stadt und Land beschieden zu sein[2]), dank der tiefgehenden Anregung, welche von der Regierung, von Vereinen und Privaten erfolgt ist.

Elberfeld.

---

1) Verschiedene Arbeiten in den letzten Jahrgängen der Deutschen Bauhütte.

2) H. Aug. Waldner, Wie lässt sich die bergische Bauweise unserer Zeit anpassen? (Rheinlande 3, 186 ff.)

Die Volksepik der bosnischen Mohammedaner[1]).

Von **Matthias Murko.**

Für das vergleichende Studium der Gedichte Homers und der volkstümlichen Epen, wie wir sie an der Spitze der Literaturgeschichte der romanischen und germanischen Völker finden, gibt es interessante Parallelen in der noch lebendigen Volksepik einiger slawischer Stämme. Während die Romanisten für das französische Rolandslied und das spanische Poema del Cid nur auf je eine Handschrift (vor 1080 und aus dem Jahre 1307) angewiesen sind, wurden im hohen Norden Russlands, bei den der Kultur entlegenen Bewohnern am Onegasee, im Jahre 1861 zum grössten Erstaunen der russischen Gelehrten selbst, aus dem Volksmunde epische Lieder aufgezeichnet, welche die Tafelrunde des Kiewer Fürsten Wladimir besingen, jenes Wladimir, der das russische Volk taufen liess, also Lieder, deren Grundlagen bis in das 10. Jahrhundert zurückgehen. Diese Funde wurden im Laufe der Zeit stark bereichert, und noch in der jüngsten Zeit erhielten wir ganze Bände von Bylinen (bylina entspricht inhaltlich und etymologisch dem französischen chanson de geste) aus den Gebieten des Weissen Meeres. Alfred Rambauds Werk 'La Russie épique' (Paris 1876), das ohnehin nicht genügend beachtet wurde, ist heute durch die neuen Funde und durch bedeutende Untersuchungen solcher Russen wie A. Wesselofsky, Ždanov, Vsevolod Miller u. a. überholt.

Näher liegen uns jedoch die epischen Gesänge der Mohammedaner von Bosnien und Herzegowina, namentlich aus der nordwestlichen Ecke zwischen Kroatien und Dalmatien, die erst in den letzten Jahrzehnten veröffentlicht wurden; ihrem Ursprung nach sind sie meist nur 200 bis 300 Jahre alt, ihrer Form nach gehören sie der Gegenwart an, versetzen uns aber trotzdem in das Mittelalter zurück. Da diese Lieder jedoch nur einen Ausschnitt aus der Volksepik der Südslawen bilden, müssen einige Worte über sie vorausgeschickt werden[2]).

Die Volksepik setzt grosse historische Ereignisse voraus, die sich tief in das Gedächtnis des Volkes einprägen. Es gibt nun gewiss keinen grösseren Gegensatz als zwischen Christentum und Islam. Sowie im romanischen Südwesten die Kämpfe mit den Arabern ein nationales Epos

---

1) Vortrag gehalten in der 4. Sektion des Internationalen Kongresses für historische Wissenschaften in Berlin im August 1908; hier erweitert.

2) Vgl. die Ausführungen in meiner Geschichte der älteren südslawischen Literaturen (Leipzig 1908) S. 200 ff. und im Archiv f. slaw. Phil. 28, 351 ff.

zur Folge hatten, so bilden im Südosten das epische Zeitalter aller Südslawen die Kämpfe mit den Türken, die ja bis auf den heutigen Tag nicht abgeschlossen sind. Mit den ersten Zusammenstössen in Makedonien im 14. Jahrhundert beginnt die mündlich erhaltene Heldensage der Serben und Bulgaren, ihre Stoffe und Lieder wandern mit der Verlegung der Kampfplätze nach dem Norden und Westen bis zu den Slowenen, die ihre schönsten Balladen ebenfalls den Türkenkriegen[1]) zu verdanken haben. In den westlichen Gebieten der Kroaten und Serben erhielt die Volksepik (und die Lyrik) ihre hohe künstlerische Ausbildung durch eine enge Verbindung mit den romanischen Kulturelementen und wanderte in dieser Form nach dem Osten zurück.

Von den Christen beider Konfessionen eigneten sich die Volksepik auch die Mohammedaner namentlich in den bosnisch-kroatisch-dalmatinischen Grenzgebieten an. Schon 1574 rühmt der Conte von Sebenico nicht bloss den Heldenmut seiner Untertanen im Vergleich zur Feigheit der italienischen Söldner, sondern berichtet noch an den Senat von Venedig, dass auch die 'Türken' von deren Tapferkeit in ihrem Lande singen[2]). Natürlich feierten die Türken vor allem ihre eigenen Helden und haben darüber viele und umfangreiche Lieder bis auf den heutigen Tag bewahrt. Selbstverständlich ist hier nur von slawischen 'Türken' die Rede, die heute auf dem ganzen Balkan, am stärksten in Bosnien und Herzegowina (ungefähr 668 000, 35 pCt. der Bevölkerung) vertreten sind. Früher gab es aber serbokroatisch sprechende Mohammedaner auch noch weiter im Norden und Westen; denn nach der Schlacht von Mohács (1526) und nach der endgültigen Eroberung von Ofen (1541) bis zum Karlowitzer Frieden (1699) gehörten zur Türkei noch das südliche Ungarn, ganz Slawonien, Kroatien bis zum Kapela-Gebirge, und der grösste Teil des dalmatinischen Festlandes.

Für die Herkunft der slawischen Mohammedaner sind besonders charakteristisch die Verhältnisse in Bosnien und Herzegowina. Ganz Bosnien[3]) (d. h. mit Einschluss der Herzegowina) bildete vor der türkischen Eroberung einen Pufferstaat zwischen Orient und Okzident, in dem eigentlich die der römischen und griechischen Kirche feindliche Sekte der Bogomilen herrschte. Diese Sekte kam im 10. Jahrhundert in Bulgarien auf und breitete sich weiter nach dem Westen aus; denn Patarener, Albigenser, Katharer (davon das deutsche 'Ketzer') usw. stammen von ihr ab. Angesichts der Türkengefahr wurden allerdings die letzten bosnischen

1) Schon um die Mitte des 16. Jahrhunderts sangen nach dem Berichte des Friauler Historikers Nicoletti die Slowenen von Tolmein im Görzischen „di Mattia re d'Ungheria e di altri celebri personaggi di quella nazione." Vgl. K. Štrekelj (nach S. Rutar), Slovenske narodne pesmi 1, 34.

2) Ljubić im Rad der südslav. Akademie 40, 144.

3) Vgl. meine Geschichte der älteren südslawischen Literaturen S. 169 ff.

Könige gute Katholiken, um sich die Hilfe der Päpste und der katholischen Mächte zu sichern, aber gerade die wegen ihrer Religion verfolgten zahlreichen Bogomilen ebneten den Türken den Weg nach Bosnien, das 1463 eine türkische Provinz wurde (Herzegowina nach kurzer Selbständigkeit 1482). Der zahlreiche und mächtige Adel, der von der abendländischen Kultur durch Vermittlung von Ragusa, Dalmatien und Kroatien stark beeinflusst war, trat, um seinen Besitz und seine Privilegien zu retten, zum Islam über So blühte in Bosnien ein ganz mittelalterlicher Feudalismus weiter und erhielt sich zum Teil bis in unsere Zeit. Natürlich wurde dieser mächtige Adel, der häufig den aus Konstantinopel gesandten Paschas und selbst dem Sultan trotzte, durch verdienstvolle Krieger und Staatsmänner vermehrt, die sich aber den ursprünglichen Feudalen vollständig assimilierten, auch in der Sprache, soweit sie Osmanen waren, die nur in die Städte und wichtigeren Burgen kamen. Die bosnischen Mohammedaner waren grosse religiöse Fanatiker, zugleich aber auch stolze Lokalpatrioten, behielten ihre Sitten und Gebräuche bei, soweit dieselben nicht durch die neue Religion geändert wurden, und blieben auch auf einer alten Kulturstufe wie ihre gleichsprachigen Rajah. Es ist daher auch kein Wunder, wenn sich bei ihnen eine sehr konservative Volksepik erhalten hat, die uns an ältere Zeiten erinnert.

Der Zufall wollte es nun, dass das erste südslawische Volkslied, das durch Goethes geniale Nachbildung zu einem Bestandteil der Weltliteratur geworden ist, der Klagegesang von den edlen Frauen des Asan-Aga (gedruckt zuerst 1778 im 1. Bande von Herders Volkliedern), entschieden mohammedanischer Herkunft war, was die zahlreichen Erklärer der morlakischen (d. i. serbokroatischen des dalmatinischen Festlandes) Ballade gewöhnlich viel zu wenig beachtet haben. Die Heimat des Gedichtes, das der italienische Abbate Fortis auf seiner dalmatinischen Reise in einer Aufzeichnung der Einheimischen erhalten und dank der damaligen Begeisterung für Naturvölker mitgeteilt (Viaggio in Dalmazia 1774) hatte, bestimmt ungefähr die Angabe, dass Asan-Agas Gemahlin bald nach ihrer Verstossung vom Kadi (d. i. Richter) von Imoski gefreit wurde. Dieser an der herzegowinischen Grenze gelegene dalmatinische Ort, ungefähr zwischen Spalato und Makarska, der heute Sitz eines österreichischen Bezirksgerichtes ist, wurde erst 1717 den Türken von den Venezianern entrissen Auch in der Zeit der romantischen Begeisterung für das Volkslied, als der Wiener Slawist B. Kopitar 1813 den berühmten Sammler der serbischen Volkslieder, Vuk Stef. Karadžić, entdeckte, wurden von diesem gleich in dem 1. Bändchen seines Volksliederbuches (1814) und in der Leipziger Ausgabe der Volkslieder (1823—1824), die den Ruhm des serbischen Volksliedes begründete, einzelne mohammedanische Lieder veröffentlicht, so dass auch der alte Goethe davon Kenntnis erhielt und Fräulein Talvj im 1. Bande ihrer 'Volkslieder der Serben' (Halle 1825)

zwei epische Gesänge, im 2. (1826) aber nicht weniger als 13 Lieder 'von mohammedanischen Sängern' (S. 109—124) mitteilen konnte.

Im ganzen blieben jedoch die mohammedanischen Volkslieder in serbokroatischer und bulgarischer [der 'Pomaken' im Rhodopegebirge[1])] Sprache unbeachtet. Die intimen lyrischen Lieder waren den christlichen Sammlern doch nicht besonders zugänglich, den bevorzugten epischen konnten sie aber nicht ihre Liebe und Sorgfalt zuwenden, weil darin die Heldentaten der verhassten Türken verherrlicht wurden.

Genauere Vorstellungen von der Volkspoesie des grössten und bedeutendsten Teils der mohammedanischen Südslawen brachte uns erst die Okkupation von Bosnien und Herzegowina. Den Löwenanteil trug auch jetzt die Volksepik davon; doch erwähne ich der Vollständigkeit halber, dass man sich heute selbst über die Melodien der gesamten, also auch mohammedanischen Volkslyrik in Bosnien und Herzegowina eine Vorstellung machen kann aus den Sammlungen von L. Kuba in den drei letzten Jahrgängen (18—20) des 'Glasnik zemaljskog muzeja za Bosnu i Hercegovinu'. Schon früher hat der Agramer Musikhistoriker Fr. S. Kuhač, dem wir vier umfangreiche Bände 'Südslawischer Volksmelodien' (Južnoslovjenske narodne popievke, Agram 1878—1881) verdanken, das 'türkische Element in der volkstümlichen Musik der Kroaten, Serben und Bulgaren'[2]) zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht und erklärt, dass der arabische rituelle Gesang, der auf einer primitiven Stufe blieb, doch einen starken Einfluss auf die weltlichen Lieder der bosnischen Mohammedaner ausgeübt hat, namentlich in der Melodisierung; allerdings die Frauen- und Kinderlieder blieben von dem Einfluss arabisch-türkischer Melodien ganz frei. Richtig ist jedenfalls seine Bemerkung, dass sich die epischen Volkslieder der bosnischen Mohammedaner von den christlichen in der Form gar nicht unterscheiden und nicht so phantastisch sind wie die arabischen und türkischen, sondern ganz realistisch; ein hervorstechendes Merkmal bieten nur die besonders zahlreichen türkischen oder arabischen und persischen Fremdwörter.

Das erste grössere epische Gedicht (von 2160 Versen) der bosnischen Mohammedaner veröffentlichte der durch seine nicht einwandfreien volkskundlichen und ethnologischen Schriften über die Südslawen bekannte Friedrich S. Krauss im Jahre 1886 selbständig (Smailagić Meho, Ragusa), sodann einzelne in Zeitschriften und endlich in den 'Slawischen Volk-

1) Die Vernachlässigung ihrer Volkspoesie rächte sich; denn nur so war es möglich, dass Stefan Verković bei ihnen Lieder gefunden haben wollte, die nicht bloss von Orpheus, sondern auch von der Herkunft der Slawen aus Indien Kunde geben sollten. Bezeichnend ist schon der Titel seiner Sammlung 'Veda der Slawen' (Veda Slovena 1—2. 1874—1881). Über das Glück und Ende dieser Mystifikation s. J. Šišmanov, Archiv f. slav. Phil. 25, 580.

2) Glasnik zemaljskog muzeja za Bosnu i Hercegovinu 10 (1898), 175.

forschungen' (Leipzig 1908) im Original und in deutscher Übersetzung. Namentlich die letzte Publikation[1]) zeigt, dass der Wissenschaft kein besonderer Schaden erwachsen ist, wenn Krauss sein übriges Material, das angeblich sieben Bände füllen könnte, bisher der Welt vorenthalten hat. Die erste Sammlung epischer Volkslieder der bosnischen Mohammedaner gab zu Sarajevo in zwei grossen Bänden (1888—1889) Kosta Hörmann heraus, ein aus Kroatien eingewanderter bosnischer Beamter, heute Sektionschef der Zivilverwaltung, der sich auch sonst, namentlich durch die Schaffung eines reichhaltigen Museums und die Herausgabe einer Zeitschrift desselben, grosse Verdienste um die wissenschaftliche Erforschung des Landes erworben hat. Als Beamter der Landesregierung konnte er leichter verschiedene Personen, wie Lehrer und Beamte, in Bewegung setzen, die für ihn Lieder sammelten. Dass eine solche Art zu sammeln etwas Bedenkliches hat, kann nicht verschwiegen werden, doch sind in dieser Hinsicht besondere Mängel dem Herausgeber nicht nachgewiesen worden. Zu bedauern ist dagegen, dass er das dialektische Kolorit seiner Volkslieder unterdrückt hat. Das vermindert jedoch nicht im geringsten den hohen kulturhistorischen Wert seiner Sammlung, den er selbst richtig erkannte und mit folgenden Worten (1, S. VII—IX) charakterisierte: „Unwillkürlich wird man sich wundern, welche Ähnlichkeit die bosnischen Helden mit den Rittern in den übrigen Ländern Europas jener [?] Zeit [richtiger des Mittelalters] haben. Man vergleiche nur die Beschreibungen der Zweikämpfe, die Heldenspiele und anderen Unterhaltungen, auch das häusliche Leben, wo jedenfalls einen charakteristischen Zug auch die ritterliche Verehrung der Frauen bildet; und damit die Ähnlichkeit vollständig sei, fehlt sie auch nicht im Trinken." — Schon vor dem Erscheinen der Sammlung Hörmanns begann die Matica hrvatska in Agram neues Material aus dem nordwestlichen Bosnien herbeizuschaffen und veröffentlichte in den Jahren 1898 und 1899 als 3. und 4. Band ihrer 'Hrvatske narodne pjesme' 'Die mohammedanischen Heldenlieder' (Junačke pjesme muhamedovske) unter der Redaktion von Dr. Luka Marjanović, der in seiner ausführlichen Einleitung (3, S. VII—LVI und 4, S. VII bis VIII) das Beste bietet, was seit Vuk Stef. Karadžić (in den Jahren 1823, 1833) über die Volkspoesie der Serben und Kroaten geschrieben worden ist. Auch der Text entspricht kritischen Anforderungen. Marjanović, aus der oberen Militärgrenze gebürtig, hatte schon 1864 Volkslieder seiner Heimat und der anliegenden türkischen Gebiete veröffentlicht; er kannte die Gegenden genau, ging nun nach Bosnien, um gute Sänger ausfindig zu machen, brachte sie nach Agram und suchte sie dann an der kroatisch-bosnischen Grenze auch selbst auf. Auf diese Weise wurden seit Ende des Jahres 1886 bis Ende 1888 durch ihn und durch tüchtige Mitarbeiter

1) Vgl. meine Rezension in den Hessischen Blättern für Volkskunde 7, Heft 4.



aus dem Munde von 9 Sängern unmittelbar 272 Lieder mit 217 000 Versen aufgezeichnet; 48 Lieder von 4 Sängern, schickten Vertrauensmänner ein. Man sammelte so 320 mohammedanische Lieder und zwar 290 Helden- (epische) und 30 Frauen- (lyrische) Lieder mit 255 000 Versen. Auf jedes epische Lied kommen durchschnittlich 873 Verse:

weniger als	100	Verse		enthalten	30	Lieder
von	101	bis	300	„	26	„
„	301	„	600	„	72	„
„	601	„	1000	„	103	„
„	1001	„	1500	„	62	„
„	1501	„	2000	„	12	„
„	2001	„	3000	„	11	„
„	3001	„	4000	und darüber enthalten	4	Lieder.

Aus diesem reichen Materiale traf jedoch Marjanović eine Auswahl und veröffentlichte in jedem der beiden Bände nur je 25 epische Lieder, also ungefähr $^1/_6$ des Materiales, von verschiedenen Sängern und von ungleichem Wert, und zwar solche, die etwas Neues in der Haupthandlung oder wenigstens in den Nebenhandlungen bringen. Für ihn waren also nicht ästhetische Gründe wie für den klassischen Sammler der serbischen Volkspoesie Vuk Karadžić, sondern der Inhalt massgebend. Ob er dabei immer die ursprünglichste und beste Fassung ausgewählt habe, ist zwar fraglich, doch entschädigen uns dafür die im Anhange gebrachten Auszüge aus den Varianten, die Forschern zum weiteren Gebrauche in Agram zur Verfügung stehen. Absolute Treue in der Wiedergabe aller Lieder ist sein oberster Grundsatz. Ausser den Varianten bringt er im Anhange auch historische und sachliche Erklärungen, sowie ein ausführliches Verzeichnis der zahlreichen türkischen Fremdwörter.

Diese beiden verdienstvollen Sammlungen haben jedoch nicht die Beachtung gefunden, die sie verdienten, namentlich die letztere. Schuld trug daran die Eifersucht zwischen Sarajevo, Agram und Belgrad und andere Gründe nichtwissenschaftlicher Natur; namentlich der müssige Streit, ob die Lieder kroatisch oder serbisch[1]) seien, lenkte die Aufmerksamkeit von dem Inhalte ab.

Die nachfolgende Schilderung der Sänger[2]) und ihrer Lieder beruht meist auf den Mitteilungen Marjanovićs. Der Sänger heisst Pivač oder hypokoristisch piva, was genau dem deutschen 'Sänger' entspricht, in der Schriftsprache pjevač, hat also nichts mit piti oder pivati (trinken) zu tun. Die besungenen Helden haben zwar dem Koran zum Trotz meist einen sehr grossen Durst und viele Lieder beginnen mit einem Trinkgelage, doch die Sänger selbst sind äusserst mässig; selbst in Agram, wo

1) Vgl. meine Geschichte der ält. südsl. Lit. S. 1ff.

2) Vgl. die Abbildungen von vier Sängern bei Marjanović, Hrv. nar. pjesme 3, S. XIII. XXI. XXV. XXIX.

sie sehr gut bewirtet wurden, blieben einige nur bei Kaffee und Wasser. Von einem einzigen Sänger wird berichtet, dass er trinken konnte wie seine Helden: $^1/_2$ Liter Wein brachte er in einem Atemzuge hinunter, ohne dabei seinen Schnurrbart zu benetzen.

Gesungen wird zur Tambura, tàmburica, die nur zwei Metallsaiten hat zum Unterschiede von der viel mehr bekannten viersaitigen, welche als Musikinstrument oder zur Begleitung lyrischer Lieder dient. Das ist ein grosser Unterschied im Vergleiche zu der bisher bekannten Vortragsweise zu den Gusle, d. h. einer primitiven Geige mit éiner Saite aus Rossschweifhaaren. Dass diese Vortragsweise immer üblich war, kann ich allerdings nicht behaupten; in einem Liede[1]) singt allerdings ein Mohammedaner zur Ahorn-Geige (gusle javorove), doch die Stelle beweist nicht viel, weil Tale als christlicher blinder Sänger von einem Christen in christlichen Wirtshäusern in den venezianischen Kotari bei Zara herumgeführt wird.

Zuerst singen die Sänger langsam und gedehnt; die zwei letzten Silben oder die letzte des meist zehn-, häufig auch elfsilbigen Verses mit überwiegend trochäischem Rhythmus deuten sie bloss an. Beim hundertsten Vers ungefähr beginnt aber der Sänger so schnell zu singen, eigentlich zu rezitieren, dass ihm auch ein Stenograph nicht folgen könnte. Da schlägt er auch die Tambura nicht, oder aber sehr schnell. Wenn er das ganze Lied wie die ersten 100 Verse sänge, so könnte er kein längeres zu Ende singen[2]). Übrigens werden längere Lieder in Absätzen gesungen; während der Pause trinkt der Sänger Kaffee oder raucht, die Hörer aber kritisieren, loben und tadeln, oder fragen dies und jenes, worauf der Sänger antworten muss. Beim Vortrage wird der Sänger ganz matt, und der Schweiss fliesst ihm in Strömen herunter. Mühevoll war natürlich auch die Aufzeichnung der Lieder. Marjanović und seine geübten Gehilfen, die mit ihm den Dienst wechselten, konnten an einem Tage nur 1600 bis 2200 Verse niederschreiben, wenn sie durchschnittlich zehn Stunden arbeiteten. Nun sind aber Lieder, die mehr als 2000 Verse enthalten und in der genannten Art vorgetragen werden, keine Seltenheit. Einen Souffleur oder Aufzeichnungen hat natürlich keiner der Sänger; mit letzteren wäre ihnen auch nicht geholfen, denn der Kunst des Lesens und Schreibens sind sie unkundig.

Die Sänger sind Männer verschiedenen Standes. Es gibt solche, die sich der Herkunft aus hervorragenden Geschlechtern rühmen; die meisten sind aber Grundbesitzer, die ursprünglich Herden hüteten und das Feld bearbeiteten, dann aber sehr viel erlebten, indem sie als Soldaten

1) Hrvatske nar. pjesme 3, 145. 160.

2) Jedenfalls ein Beitrag zum Thema 'singen und sagen'. [J. Schwietering, Göttinger Diss. 1908.]

oder Zaptiehs weit herumkamen; auch Gewerbetreibende (z. B. ein Sattler, ein Steinmetz für Grabdenkmäler), ein Arbeiter und selbst ein türkischer Zigeuner befinden sich unter ihnen. Ein kleiner Grundbesitzer ist besonders interessant: er hatte keinen Ochsen, keine Kuh, sondern nur jedno paripče, eine Schindmähre, wie mancher mittelalterliche Ritter. Einzelne sind Berufssänger, die meisten werden aber zu fahrenden Sängern nur, wenn es nichts zu tun gibt, oder wenn es ihnen schlecht geht, oder erst in alten Tagen, wenn schon ihre Söhne arbeiten können. Schon daraus sieht man, dass die meisten Sänger um Lohn singen: sie wandern zu den Höfen der Begs und Agas, werden häufig von diesen geradezu gerufen und namentlich von den Frauen und Mädchen willkommen geheissen. Von Mehmed Kolak-Kolaković liess sich ein Beg in sechs Wochen 104 Lieder singen. Häufig üben sie ihre Kunst in den Kaffeehäusern aus, in denen der bosnische Türke viele Stunden des Tages verbringt, oder in festlichen Versammlungen, auch in christlichen. Sogar österreichische Grenzkommandanten liessen sich vor 1878 solche Sänger kommen, wenn sie türkische Gäste hatten.

Der Lohn ist verschiedenartig. Der bereits erwähnte Beg gab seinem Sänger für sechs Wochen 5 Dukaten, zwei Ochsen und zwei Lasten Weizen. Als dann derselbe Mehmed nach Agram geladen wurde, stellte man ihm auch in Aussicht, dass er sich wenigstens zwei Ochsen ersingen werde, also ein Geschenk, wie es Jahrtausende v. Chr. im Rigveda vorkommt. Bei anderen Begs bekam er nur Kaffee und Zigaretten, besonders beschenkten ihn aber die Frauen, und zwar in Geld. Ein anderer Sänger, Bećir Islamović, der nach Beendigung der Feldarbeiten im Herbste auf zwei bis drei Monate einen Pass nahm und alle Gegenden von Bihać längst der Save bis Bjelina bereiste, berechnet seinen Verdienst bereits in Geld: 2 bis 3 Gulden in Kaffeehäusern, bei Gutsbesitzern, zu denen er gerufen wurde, für eine Nacht 5 Gulden. Wenn er längere Zeit sang, bekam er aber auch noch mittelalterliche Geschenke in Kleidern: Westen ohne Ärmel, natürlich schön gestickte, Hosen, die mehr Stoff erfordern als die unsrigen usw. Der ältere Bruder dieses Sängers hatte es bis zum Pascha in Tunis gebracht.

Alle Sänger können angeben, von wem sie ihre Lieder gelernt haben, und nennen ihre Lehrer sogar mit Stolz. Häufig sind es der Vater, Oheim, Onkel, Schwager, der ältere Bruder oder andere Verwandte, sonst aber bekannte Sänger, doch gewöhnlich nur zwei bis drei Lehrer im ganzen. Oft finden wir auch Angaben, von wem wieder die Lehrer ihre Lieder hatten. Alte Sänger erfreuen sich eines besonderen Ansehens; ein 100 Jahre alter wird genannt, der einem anderen Lieder korrigierte. Bezeichnend ist es auch, dass junge Sänger ihrem Vater oder Onkel durch öffentliches, namentlich auf Lohn berechnetes Auftreten keine Konkurrenz machen wollen; alte Sänger reissen sich aber um die Ehre, vor jungen

singen zu können, damit diese möglichst viele Lieder von ihnen erlernen. Der Stolz auf gute Schüler ist also auch hier bekannt.

Die viele hundert oder sogar einige tausend Verse enthaltenden Lieder lernen die Sänger überraschend leicht; mancher braucht ein Lied nur einmal zu hören, wenn es zur Tamburica gesungen wird, zwei- bis dreimal, wenn es bloss rezitiert wird. Nun gibt es aber Sänger, denen nachgerühmt wird, dass sie für jeden Tag des Jahres ein anderes Lied zur Verfügung haben. So will Bećir Islamović vom 'Kapetan' (Hauptmann) Murat Beširević 360 Lieder gelernt haben, die ihm dieser aus einem Buche vorlas. Wie ist ein so gutes Gedächtnis möglich, auch wenn man ein gewisses Talent voraussetzt, was unbedingt notwendig ist? Vor allem muss bemerkt werden, dass der Sänger nie den Wortlaut des von ihm gehörten Liedes wiedergibt und dass er selbst nie ein Lied genau wiederholt, sondern immer etwas verschieden singt. Dafür gibt es ganz merkwürdige Beispiele. Marjanović hörte ein von ihm mitgeteiltes Lied (Nr. 38) von Bećir Islamović nach zehn Jahren (1898) wieder. Der Unterschied war ausserordentlich: andere Namen, eine andere Disposition und eine schlechtere Diktion. Man würde aber fehlgehen, wenn man glaubte, dass etwa die mit dem Alter zunehmende Geschwätzigkeit die Lieder ausdehne. In der Strafanstalt in Lepoglava in Kroatien fand man 1888 einen Sänger Ahmed Čaušević aus der Umgebung von Bihać, der schon 1881 mit 18 Jahren dahin gebracht worden war. Er hatte also seine Lieder in früher Jugend gelernt, und zwar von seinem Schwager und seinem älteren Bruder, und merkte sich ein jedes nach einmaligem Erzählen oder Singen. In der Freiheit sang er sie dann bis hundertmal und vergass nichts im Kerker. Dieser 25jährige Mann dehnte aber seine Lieder ausserordentlich; so zählte z. B. eines seiner Lieder 2500 Verse, das seines Lehrers aber nur etwas über 1200, ein anderes 4400 Verse, das des Lehrers aber nur 1500[1]). Ein lehrreiches Beispiel für die Frage, wie verschiedenartige Rezensionen eines epischen Liedes entstehen! Bei einem Sänger bemerkte man in Agram, dass er seine Lieder wohl aus Berechnung so ausdehnte, um länger auf Kosten der Matica hrvatska dort bleiben zu können. Der Sänger braucht sich nur seinen Stoff und den Gang der Handlung gut zu merken, den er dann mit dem ihm besonders geläufigen poetischen Apparate ausschmückt. Rhythmus, Tropen, Figuren, poetische Redensarten sind aber bei einem Volke, das noch im epischen Zeitalter steht, stark verbreitet, geradezu Gemeingut. Ich möchte nur ein charakteristisches Beispiel anführen. Die südslawische Akademie der Wissenschaften in Agram bringt in ihrem 'Zbornik für das Volksleben und die Gebräuche

---

1) Ein Lied, das in der Ausgabe von Marjanović (Hrv. nar. pjesme 3, 350—382) 1284 Verse zählt, besitzt die Matica Hrvatska in einer bloss 300 Verse umfassenden Variante eines anderen Sängers (ebd. 3, 605).

der Südslawen' Monographien über einzelne Orte. Ein Geistlicher, der uns Otok in Slawonien in mustergültiger Weise schildert, hatte den glücklichen Einfall, die Briefe eines Korporals aus Warasdin und Peterwardein an seine Frau (Heiraten vor dem Militärdienste sind in Slawonien gewöhnlich) und ihre Antworten mitzuteilen, die mehr sind als rhythmische Prosa [1]).

Bis zu einem gewissen Grade ist daher jeder Sänger auch ein mehr oder weniger schöpferischer Nachdichter. Natürlich hält jeder sich selbst für den besten Sänger und nennt die anderen bloss pivačići (Sängerlein). Interessant ist es, dass es unter ihnen auch Spezialisten gibt. So wurde der oben genannte Grundbesitzer, der nur eine Schindmähre sein eigen nannte, ein fahrender Sänger mit einem Repertoire von ungefähr 50 Liedern, von einem Beg deshalb nach Agram empfohlen, „weil er von allen ihm bekannten Sängern am schönsten das Mädchen (divojku, kann auch Braut bedeuten) zu kleiden und das Pferd zu satteln verstand.“ Ferner berichtet Marjanović, dass den dankbaren und geduldigen Zuhörern die längsten Lieder nicht zu lange sind, wenn nur der Sänger das Ross und seinen Helden, den Jüngling und das Mädchen schön auszuschmücken versteht [2]). Solche Szenen kommen in jedem Liede vor, auch in demselben wiederholen sie sich sogar fünfmal. Da ist wohl eine Parallele am Platze. Lachmann warf aus dem Nibelungenliede die sogenannten Schneiderstrophen hinaus, und Literaturhistoriker tadeln den mittelhochdeutschen Klassiker Hartmann von Aue wegen seiner beschreibenden Manier im Erek; die berüchtigte Schilderung von Enitens Pferd umfasst gegen 500 Verse. Der Geschmack jener mittelalterlichen Zuhörer wird wohl nicht anders gewesen sein, als der der bosnischen Mohammedaner unserer Zeit.

Man muss jedoch hervorheben, dass die Sänger die treue Wiedergabe ihrer Lieder betonen, namentlich wenn die Hörer mit einer Stelle un-

---

1) Der Anfang des 'Liebesgrusses' des Mannes aus Warasdin vom 4. Februar 1897 lautet: Evo meni ne da srce mira, pa se vatam pera i papira, pa ti evo pišem, sade slušaj, zlato moje, jade, kako mi je, zlato moje, što ne ljubim lice tvoje. In wörtlicher Übersetzung: „Sieh, mir gibt das Herz keine Ruhe, und ich ergreife Feder und Papier und schreibe dir da. Jetzt höre, mein Gold, die Leiden, wie es mir ist, mein Gold, weil ich dein Antlitz nicht küsse!“ — Aus dem Antwortschreiben der Frau vom 8. Februar 1897: Faljen Isus, diko moja! Sad ti piše ljuba tvoja. Perom pišem i uzdišem. Oj medena diko moja, poljubim ti usta tvoja. . . . . Stvor me, Bože, ticu lastavicu, da uletim Marku u sobicu! Da sam, Bože, vijojlica plava, ja bi znala, da bi se procvala: na štapiću mladom kaplariću. . . . Wörtlich: „Gelobt sei Jesus, o meine Zierde (sc. der Mann)! Jetzt schreibt dir deine Geliebte. Mit der Feder schreibe ich und seufze. O meine honigsüsse Zierde, ich küsse dir deinen Mund. . . . Verwandle mich, o Gott, in ein Vöglein Schwalbe, auf dass ich Marko ins Zimmerchen fliege! Wäre ich, o Gott, ein blaues Veilchen, ich wüsste aufzublühen auf dem Stöckchen dem jungen Korporälchen.“ In der letzten Periode sind alle Bilder dem Volksliede entnommen; wo sind aber die Zeiten, als der Korporal noch einen Stock trug! (Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena 2, 332 f.).

2) Vgl. solche Beschreibungen in Hrv. nar. pjesme 4, 248—252.

zufrieden sind oder in den Ruhepausen Aufklärungen verlangen. So berichtet Mehmed Kolak, der als begovski pivač (Sänger der Begs) berühmt war, dass ihm bei einer Stelle, an der ein nicht heldenmütiges Benehmen der Begs erwähnt wurde, ein Beg zurief: „Hör auf, Sänger! Dein Lied taugt nichts, das ist ein Lied für Ochsenhirten; wir sind aber keine Ochsenhirten, sondern alte Begs. Wie kannst du die Tochter eines Begs an einen Ochsenhirten, an einen Proletarier verheiraten?“ Darauf erwiderte Mehmed: „Ärgere dich nicht, Beg-Effendi! Ich singe, wie ich gehört und gelernt habe; wer ein Held war, dessen gedenkt das Lied als eines Helden; wer aber kein Held war, daran bin ich nicht schuld.“ Der Beg verstieg sich zu Beschimpfungen, auf die der Sänger die Antwort nicht schuldig blieb, so dass der Beg zuletzt erzürnt die Gesellschaft verliess und die Türe zuschlug. Ein anderes Mal will im Lied die Tochter eines solchen Aristokraten einen Mann ihresgleichen nicht heiraten, weil die Begs Zinsenschinder seien. Die Begs waren wütend über den Sänger und hätten ihn mit ihren Tschibuks durchgeprügelt, wenn ihn nicht andere verteidigt hätten; Mehmed war bereit, seine teure Tambura am Kopfe des ersten Begs, der ihn angriffe, zu zerschlagen. Er durfte jedoch den Begs alles sagen, weil er mit seinem Scharfsinn allen ebenbürtig, vielen sogar überlegen war. Sänger erscheinen sogar als erfahrene Vertrauensmänner der Begs. Auf Fragen muss aber jeder Sänger antworten können; wehe ihm, wenn er das nicht vermag, oder etwas falsch sagt.

Woher haben die Sänger ihre Lieder? Dass man an den romantischen Anschauungen von einem mystischen Ursprunge der Volkspoesie nicht mehr festhalten kann, lehren auch diese Lieder. Wir sehen auch hier, dass durchaus nicht das ganze Volk singt, sondern nur einzelne besonders talentierte Individuen die Lieder fortpflanzen; diese Lieder entstammen natürlich auch individuellen Verfassern, welche sie nach ihren eigenen Erlebnissen, nach Erzählungen anderer oder nach der Tradition, manchmal sogar nach einer Chronik, die ihnen jemand vorlas, dichteten. Direkte Andeutungen jedoch geben vier Sänger nur über einen Autor, aber dieser eine bekannte Autor war kein Mann. In Udbina in der Lika (Kroatien) lebte eine blidolika Ajka (bleichwangige Ajka), welche alle Scharmützel, Kriege und Raubzüge besang; zu ihr musste jedermann kommen und die Wahrheit sagen; ihre Lieder drangen dann nach Bosnien, wie überhaupt die Lika als die Heimat der besten Gesänge gilt. Männermordende Gemetzel beschrieb also ein Mädchen, das mit manchem Dichter die Blässe der Wangen gemeinsam hatte. Wie würde sich jener Engländer darüber freuen, der behauptete, die ganze Odyssee habe eine Dichterin geschrieben! Einige Sänger erwähnen ganz dunkel auch Liederbücher; doch vergeblich suchte Marjanović einem solchen auf die Spur zu kommen, wenngleich er bei seinen Nachforschungen neue Beweise für die Existenz von Liederhandschriften erhielt.

Über das Alter der Lieder oder wenigstens ihrer Grundlagen gibt uns der Inhalt Aufschluss. Grosse kriegerische Ereignisse werden nicht besungen; die Eroberung von Bihać (an der Una, in der bosnischen 'Krajina' d. i. Grenze) oder die Belagerung von Esseg bilden das Höchste in dieser Hinsicht. Ein Lied erzählt auch, wie die Herzegowina unter die Herrschaft der Türken gekommen ist. Sonst haben wir es aber mit jenen grösseren und kleineren Grenzkämpfen zu tun, die in den durch 150 Jahre unter türkischer Herrschaft stehenden ungarischen, kroatischen und dalmatinischen Gebieten auf der Tagesordnung standen. Im Mittelpunkt steht die Lika in Kroatien, zu der im weiteren Sinne auch das Grenzgebiet um Bihać im heutigen Bosnien und das an der Cetina in Dalmatien gezählt wird. Der Sandžak Lika besass grosse strategische Wichtigkeit gegen Österreich (Generalat Karlstadt) und Venedig (sein Repräsentant ist im Liede der 'Banus von Zara'). Nicht weniger als 150 Lieder der 'Matica Hrvatska' werden dahin verlegt (ličke pjesme), ungefähr 40 nach Ungarn (ungjurske), zu dem die Sänger auch Slawonien rechnen. Die übrigen, die diesen ähnlich sind, beziehen sich auf Bosnien und Herzegowina oder auf Sultane (carske) und Veziere (vezirske), deren Verrat in den eroberten christlichen Ländern geschildert wird. Die meisten Lieder fallen daher in das 17. Jahrhundert, und Marjanović möchte im Einvernehmen mit einigen Sängern am Ende des 19. Jahrhunderts nur wenigen ein höheres Alter als von 200 Jahren zuschreiben.

Jedes Lied hat gewiss eine historische Grundlage, doch aus den allgemeinen und unklaren Schilderungen kann man sich keine Vorstellung von bestimmten historischen Ereignissen machen. Nur allgemein werden einander Car (Kaiser von Konstantinopel) und Ćesar[1]) (Kaiser von Wien) gegenübergestellt, ebenso fehlen die Namen der Heerführer auf beiden Seiten. In jedem Liede stehen einzelne Helden oder Personen im Vordergrunde, deren Handlungen die Feindschaft gegen Angehörige eines anderen Glaubens und eines anderen Staates leitet. In den meisten Liedern spielen die Frauen eine grosse Rolle. Häufig sind Zweikämpfe, bei welchen die Wahlstatt mit 60 und 24 Lanzen im Geviert abgemessen wird; nach dem jeweiligen Ausgang kann ihnen ein Gefecht der beiderseitigen Scharen folgen[2]). Den Anlass zu solchen Zweikämpfen gibt häufig eine Frau oder die Ehre. Mädchen- und Frauenraub, Hochzeiten, Hochzeitszüge und deren Störung, Loskauf gefangener Helden, häufig um den Preis einer Frau, Beschenkung der Helden, hauptsächlich mit Bräuten,

---

1) Beide Ausdrücke stammen aus césar', das aus Caesar hervorgegangen ist. In ähnliche Weise stellt der Kleinrusse (Ruthene) dem car' (von Russland) den ćisar' entgegen.

2) Vgl. die Schilderung eines doppelten Zweikampfes und eines folgenden Kampfes (Hrv. nar. pj. 3, 245 ff.). Der gewöhnliche Vorgang ist: zuerst Lanzenstechen zu Pferde, dann Schiessen, Kampf mit dem Säbel, häufig schon zu Fuss. Auch ein österreichischer General Hajser (Heister?) besteht zwei Zweikämpfe mit ungarischen Türken (ebd. 4, 658).

Vergeltung für angetane Gewalt, das sind die gewöhnlichen Liederstoffe. Treue und unbedingte Einhaltung des gegebenen Wortes zieren die Helden. Manchmal bedient man sich, wenn der Heldenmut nicht hilft, dem Feinde gegenüber auch der List, hauptsächlich mit Hilfe der Frauen, doch wird dies vom Sänger auch übel vermerkt oder mit der Not entschuldigt. Viele Lieder beginnen mit einem Trinkgelage oder einer unschuldigen Unterhaltung und enden mit blutigem Kampf. Die christlichen Helden haben Sehnsucht nach Türkenmädchen und -Frauen, die türkischen noch mehr nach christlichen. Die türkischen Lieder bevorzugen natürlich auch in dieser Hinsicht die türkischen Helden, denen die Christenmädchen, unter denen man sogar österreichische Generalstöchter[1]) findet, nur in die Arme fliegen. Doch wird auch christlichen Mädchen, die den Glauben nicht ändern wollen, das Lob nachgesagt, dass sie 'Mädchen von echtem Herrengeblüt' [prave gospodske divojke[2])] seien. Eine christliche Wirtin ist gewöhnlich Bundesgenossin der türkischen Helden, denen sie für Liebe und Dukaten ihre christlichen Brüder und Schwestern, Burgen und Schlösser ausliefert. Verkleidete Mädchen und Frauen beschämen manchmal die Helden im Reiten und durch Heldentaten[3]). Ein Zeugnis für die so auffällige Frauenverehrung bietet auch die Tatsache, dass wiederholt betont und ausbedungen wird, Mädchen dürfe keine Gewalt angetan und sie sollen gegen ihren Willen nicht zu Türkinnen gemacht werden; gefangenen Mädchen und Frauen wird die Rückkehr auch ohne Lösegeld freigestellt. Sogar der Lieblingsheld dieser Lieder muss sich einmal den Vorwurf gefallen lassen[4]): „Du machst gewaltsam Mädchen zu Türkinnen, Mustaj-Beg; das ist nicht heldenmässig." Auch die gefangenen Türkinnen rühmen es, dass sie den Ramazan feiern und ihre religiösen Gebräuche frei beobachten konnten. Am Schlusse vieler Lieder wird betont, dass der Held seiner Frau, die er im blutigen Kampf erworben hatte, daraus nie einen Vorwurf machte.

Die Lieder zeichnen sich nicht bloss durch epische Breite, sondern auch durch Übertreibungen aus, die den Heldentaten der Türken zugute kommen und oft grosse Naivität in bezug auf die Übermacht des Halbmondes verraten. Die christlichen Helden kommen in den Liedern schlecht weg, was die Christen in ihren Liedern bekanntlich den Mohammedanern vergelten. Von Unwahrscheinlichkeiten und märchen-

1) So Mara, Tochter des Ravnar-general, und Jela, Tochter des Pilip (Philipp)-general, vom 'breiten Felde Pučenik' an der Donau, unterhalb Komorn, die beide Omerbeg von Pečuj (Fünfkirchen) zufallen, da sein Wahlbruder Osman bei der Entführung umgekommen ist (Hrv. nar. pj. 4, 453—477 nr. 45).

2) Hrv. nar. pjesme 3, 187.

3) Vgl. den Zweikampf der Ajka Hrnjica (Hrv. nar. pjesme 4, Nr. 37, V. 810—877, dazu S. 580).

4) Hrv. nar. pj. 3, 297.

haften Zügen seien nur einige erwähnt: Ein Heldenross läuft in einigen Stunden von Glasinac in Bosnien nach Siebenbürgen und von da nach Konstantinopel; acht- bis zehnjährige Kinder vollbringen Heldentaten; ein Beg entführt dem Wiener Kaiser seine Schwester. Solche Unwahrscheinlichkeiten flechten aber die Sänger absichtlich ein; denn die türkischen Frauen und Mädchen, die grossen Haremskinder, hören die Märchen gern.

Dem türkischen Reich und der mohammedanischen Welt stehen gegenüber ćesarovina (Kaiserreich) und rimluk (römische Welt). Der Wiener Kaiser (ćesar bečki, Bečanin ćesar, kruna [Krone] Bečanin, auch kralj [König] Bečanin) herrscht über sieben Königreiche und ebenso viele Könige, unter denen sich auch die Könige von Polen (kralj lehovski) und Moskau (moskovski) befinden, die aber gegen das türkische Reich auch selbständig Krieg führen. Dem Wiener Kaiser untersteht auch der Doge von Venedig (duždž, princip mletački), dem pokrajina principovina, d. i. das venezianische Dalmatien, gehört, dessen Statthalter (ban) in Zara residiert. Dem türkischen Kaiser sind sechs Schahs (šahovi) untertan[1]); damit er dem Wiener Kaiser gleichgestellt sei, geben ihm die Sänger als siebentes Land das 'edle Bosnien' (Bosna plemenita). — Der Sultan-car sitzt auf dem Thron hinter einem Vorhang; er sieht alles um sich herum, ihn aber niemand. Er spricht hinter dem Vorhang, nur manchmal zieht er ihn weg. Ihm zunächst steht der šehislam (šeh-ul-islam), der Kanzler des car, der die von ihm geöffneten Briefe auch verstecken oder falsch beantworten kann; häufig ist es ein geheimer Christ; einen solchen Verräter entdeckt gewöhnlich ein Vezier oder Pascha, der in Bosnien gedient hat.

Bosnien und seine Bewohner dienen dem Kaiser am treuesten. Wenn die übrigen Schahs und ihre Heere nichts ausrichten können, so kommt immer Bosnien zu Hilfe. Wenn im ganzen Reich kein Held zu finden ist, der für den Kaiser einen gefährlichen Zweikampf bestehen möchte, so stellt ihn Bosnien, und wenn ihn dieses nicht hat, so findet er sich in der Lika und Krbava.

Die Untertanen des Wiener Kaisers heissen ohne Unterschied des Landes, des Glaubens und der Nationalität kauri (Giaurs), vlasi (Walachen, worunter Orthodoxe und Katholiken verstanden werden), kranjci, kranjad, kranjadija (Krainer), was der wichtigen Rolle des im 17. Jahrhundert viel grösseren Krain in den Türkenkriegen entspricht, auch lacmani (aus Landsmann), španjuri (Spanier), nimci (Deutsche). Nimac (Deutscher) ist ein grösseres Übel als die Pest. — Den mohammedanischen Primaten [ajani[2])],

1) Vgl. deren Aufzählung (Hrv. nar. pjesme 3, 83, 581).

2) Charakteristisch für ihre Verhältnisse ist die Angabe eines Liedes, dass ein Aga, der einen čitluk, einen agaluk besass und drei edle Rosse an der Krippe hielt, 'der erste ajan in Udbina' war (Hrv. nar. pj. 3, 359).

den begovi, age, spahije, steht die Raja gegenüber. Das Verhältnis zwischen beiden wird als ein ganz patriarchalisches geschildert, was begreiflich ist, denn die Türken brauchten eine arbeitende Bevölkerung, um als Aristokraten und ihrem Kriegshandwerk leben zu können. Übrigens besorgt die Raja im Kriege nicht bloss die Verpflegung ihrer Herren, sondern steht ihnen in den Grenzgebieten auch mutig zur Seite. Diese Türken verloren nach ihrer eigenen Anschauung die Lika, als die Liebe der Spahis zu ihrer Raja aufgehört hatte.

Die Helden und ihre Pferde tragen ein ganzes Arsenal von Waffen. Das Ross ist mit einem Brustpanzer geschützt und trägt häufig auch eine mit Stahlfedern ausgefütterte Decke. Der Held selbst steckt auch im Panzer und häufig in einem Panzerhemde. Der Held und sein kriegstüchtiges Ross sind unzertrennlich; Zärtlichkeitsausdrücke, wie 'mein Bruder und Freund, mein rechter Flügel' für das Ross, sind keine Seltenheit; einige nach Farbenmerkmalen (šarac, putalj, golub, gjogat) benannte Rosse haben es zu besonderer Berühmtheit gebracht.

Aus den Liedern geht hervor, dass den Türken und ihren christlichen Nachbarn ein längerer Friede unerträglich war; häufig wurde er durch Plünderungszüge unterbrochen, in denen man sich Waren und Vieh, vor allem aber Sklaven, für die ein Lösegeld oder ein Kaufpreis zu erwarten war, holte. Immerhin bestanden auch zwischen Christen und Türken Wechselbeziehungen, die sogar durch Wahlbruderschaft[1] (pobratimstvo) und Gevatterschaft (kumstvo) geheiligt waren. Der Glaube, die religiösen Bräuche und die Gotteshäuser wurden gegenseitig geachtet.

Lied und Reigentanz (Kolo) spielen eine grosse Rolle, namentlich bei feierlichen Anlässen, wie bei Hochzeiten und Beschneidungen auf türkischer Seite, bei Taufen, Hochzeiten, Namenstagen, Kirchweihfesten auf christlicher. Jede Unterhaltung beginnt mit einem 'zaubervollen (divno) Kolo', das gewöhnlich 30, seltener 60 Mädchen, unter der Anführung der Tochter des Hauses oder eines angesehenen Mädchens mit Gesangbegleitung tanzen (daher heisst es von der Anführerin: Kolo vodi i pjesme izvodi). Jünglinge tanzen mit oder schauen von der Seite zu. Ausserhalb des häuslichen Hofes wird das Kolo selten getanzt, abgesehen von der Kirchhofumfriedung. Bei solchen Reigentänzen kommt es häufig zu gewaltsamen oder geheimen Entführungen der Mädchen und zum Raub eines männlichen Kindes mit Unterstützung des Mädchens, worauf Streit, Verfolgung, Gefecht und Zweikampf folgen. Ohne Kolo und Mädchen gäbe es nicht soviel Romantik und würde nicht soviel Blut vergossen werden.

---

1) Vgl. die Schilderung dieses Verhältnisses zwischen Hrnjica Mujo und Senjanin Ivan in den Hrv. nar. pjesme 4, 228—241, namentlich den Schluss des Liedes.

Die Männer können sich aber auch allein unterhalten. Turniere mit stumpfen oder hölzernen Lanzen, die nicht bloss mit dem Sturz aus dem Sattel, sondern auch blutig endigen können, Ringkämpfe, Steinwerfen, Springen, Wettlaufen, Schiessen nach einem Ziel sind alltägliche Unterhaltungen. Den Höhepunkt bilden aber Pferdewettrennen (obdulja), die nur reiche Primaten veranstalten können. Wer bei einem Türken das Rennen gewinnt, erhält als Preis eine Sklavin oder Christin, ein gesatteltes Pferd, eine grössere Summe Dukaten oder Tuch. Betrug und Streit sind dabei nicht selten. Wenn ein Christ ein Türkenmädchen als Preis ausschreibt, so kommen auch Türken, meist verkleidet, herbei, gewinnen das Rennen oder befreien das Mädchen nach einem blutigen Kampf. So veranstalten der Ban von Zara und Siget Wettrennen, zu denen auf ihre Einladung Mustaj-beg von Lika mit den besten Helden und Rennpferden erscheint. Die Sänger verwenden viele Verse auf Schilderungen von Wettrennen, die aber immer gleich bleiben.

Der Lieblingsheld der bosnischen Mohammedaner ist Mujstaj-beg von der Lika (lički), Befehlshaber der Lika und Krbava, dessen Popularität der des Kraljević Marko auf christlicher Seite gleichkommt. Die Erlebnisse und Leiden aller Helden hat er selbst auch durchgemacht. Aus einem kleinen Geschlecht rang er sich zu seiner angesehenen Stellung empor. Einer Frau wegen war er in die Lika geflohen, um hier sein Glück zu machen, einer Frau wegen verlor er nach langer Zeit auch das Leben. Er wird am häufigsten im Lied gefeiert, als ob er während der ganzen hundertfünfzigjährigen Türkenzeit in der Lika geherrscht hätte. auf ihn sind viele Taten seiner Vorgänger und Zeitgenossen übertragen. Willig gestehen ihm seine Kampfgenossen die Führerschaft in allem zu, in ähnlicher Weise teilt er mit ihnen Freud und Leid. — Für die Slawisierung und Entstellung von Namen gibt es in diesen uns der Zeit nach so nahe stehenden Liedern interessante Beispiele. Ich greife nur einige heraus: Aus Morosini wird Moružinović, aus Auersperg Ošprgan, aus Gal-Kapetan (Hauptmann Gall) von Otočac Gavran-Kapetan, weil der Sänger an gal, galast im Sinne von vran, gavran, d. i. rabenschwarz, dachte.

Obgleich uns diese Lieder hauptsächlich vom volkskundlichen Standpunkte interessieren, ist doch die Frage erlaubt: wie steht es mit ihrer poetischen Schönheit? Man kann darauf kurz antworten: Wie überall gibt es auch hier gute und schlechte Dichter und Sänger. Ebenso kann man versichern, dass es ganze Lieder oder wenigstens Liederbestandteile gibt, die zum Schönsten gehören, was die künstlerisch so hoch entwickelte serbokroatische Volkspoesie aufzuweisen hat. Man vergleiche z. B. die ungemein realistische und doch so poetische und ergreifende Schilderung der zwölfjährigen Gefangenschaft des Merdanagić Mujo und seiner Genossen beim Kapetan von Brinje (Hrv. nar. pjesme 3, 165 ff.), Beschreibungen der Mädchenschönheit (ebd. 216, 220 u. ö.), einen Mädchen-

fluch (254), die Klagen eines Jünglings, dann des Mädchens, das einen nicht geliebten Mann heiraten soll, vor der Rose, bei der sie sich die Liebe geschworen haben, und die Wiederholung ihrer Schwüre (305 f.), die schöne Schilderung der Folgen eines langjährigen Friedens bei den Christen (355) oder einer Ernte türkischer Mädchen, denen ihre Liebhaber zuschauen, bis der Kommandant von Karlstadt heranrückt und aus der Ernteidylle ein blutiges Gefecht wird, bei dem die Garben als Schanzen aufgeworfen werden, hinter denen die Mädchen Gewehre laden (4, 228 ff.), oder das kurze schöne Lied, das ein Beg anstimmt (447). Auch an Humor fehlt es nicht; so hat bei einem sehr ergiebigen Beutezug Tale, der die Rolle des Narren unter den Helden spielt, ein altes Weib, eine sechzigjährige Popenfrau, erobert, die aber doch nicht zu verachten ist, weil sie, worauf sie selbst aufmerksam macht, in ihrem Busen 100 Dukaten verborgen hält (3, 378). Ungemein ansprechend sind zahlreiche Vergleiche; so fliegen Worte (riči . . letilice) von Mund zu Mund wie der Vogel von einem Zweig zum andern (3, 76); bei einem Trinkgelage geht der Becher herum wie ein Vogel von Zweig zu Zweig, wenn er im Frühjahr sein Nest flicht (3, 211); ein Mädchen wird als 'ungebrochener Zweig' angesprochen (3, 217 u. ö.); einem beschämten Helden erheben sich die Haare wie bei einem Wolf im Dezember (3, 229; der Wolf im Dezember ist überhaupt ein beliebtes Bild). Häufig sind Wortspiele, Antithesen, Assonanzen und Reime innerhalb des Verses, wodurch auch diese Lieder mit der dalmatinischen Kunstdichtung und ihren italienischen Mustern im Zusammenhang stehen. Die Abhängigkeit von der dalmatinisch-italienischen Kultur ist auch im Kunstgewerbe sichtbar, denn ein Sänger beschreibt (3, 597) die Stickereien auf der Kappe eines Mädchens von Zara, die an ähnliche Schilderungen dalmatinisch-ragusanischer Dichter der Renaissance erinnern (z. B. Hanibal Lucić, Stari pisci hrvatski 6, 287 V. 115 ff.); ebenso sticken sich Mädchen Abbildungen (penga, Verbum pengati aus lat. pingere) von berühmten Helden und ihren Rossen (4, 457, V. 473—475; S. 711 sub penga).

Die Sammlung Hörmanns beweist, dass viele Lieder aus der Lika und dem nordwestlichen Bosnien sich über ganz Bosnien und Herzegowina ausgebreitet haben. Diese Varianten hat Marjanović im Anhang seiner Sammlung auch angemerkt, andere können nun in Fr. S. Krauss' 'Slawischen Volkforschungen' nachgewiesen werden. Marjanović behauptet, dass die Lieder immer schlechter werden, je weiter sie sich von ihrem Ursprungsort entfernen; namentlich ihre geographischen Angaben geraten ins Wanken; und auch Krauss bemerkt (S. 226), dass das Lied eines Bosniers treuer die dortigen Verhältnisse wiederspiegle als das eines Herzegowiners. Das kann ganz richtig sein, aber daraus folgt noch nicht, dass das Lied absolut schlechter werden müsse; denn wir können uns recht gut den Fall denken, dass es an poetischer Schönheit und Wahrheit

auch gewinnt, was namentlich in der Herzegowina möglich wäre. Wenn man weiter bei Krauss liest, dass die Guslaren vermöge ihrer Kunst der Rezitation sozial keinerlei ausgezeichnete Stellung einnehmen (180), Landstreicher (ebd.) und keine Arbeiter seien (189) und ihre Gewährsmänner nicht zu nennen wissen (186), dass die Sänger vollbrachter Heldentaten gewöhnlich dem Leibgefolge des Anführers angehören (225; vgl. oben das Mädchen!), wenn Krauss bewundert, „mit welcher Treue das Gedächtnis des Volkes ohne schriftliche Behelfe den Gang der Ereignisse jener Zeiten im grossen und ganzen zutreffend festgehalten habe" (252) und endlich versichert, dass er „nach den Liedern keine bevorzugte Stellung der Frau zugeben" könne (384), so sind diese Behauptungen mindestens zum Teil oder ganz unrichtig; unhaltbar ist nach den Angaben von Marjanović sogar der Name 'Guslarenlieder', da sie wenigstens im nordwestlichen Bosnien nur zur Tàmbura gesungen werden, deren aber Krauss gar nicht gedenkt. Es gibt also noch genug ungelöster Fragen, die vor allem mit der Wanderung und Verbreitung der Lieder zusammenhängen und neue Aufklärung über die Existenzbedingungen der Volksepik versprechen. Auf jeden Fall verdienen die epischen Lieder der bosnischen Mohammedaner mehr Aufmerksamkeit von seiten der Slawisten und anderer Forscher.

Graz.

Die Entstehung des Werwolfglaubens.

Von Caroline T. Stewart.

Es ist ein fast allgemeiner Aberglaube, dass der Mensch die Gestalt eines Wolfs, bisweilen auch eines anderen Tieres annehmen kann. Solch ein verwandelter Mensch heisst im Germanischen Werwolf oder Mannwolf, d. h. ein Wolf, der eigentlich ein Mensch ist. Der Werwolf war also ein Mann in der Gestalt oder in dem Kleide eines Wolfes[1]), der meist nachts erschien (vgl. S. 36) und, wie man gewöhnlich glaubte, den andern Menschen Schaden brachte[2]). Der Ursprung dieses Werwolfaberglaubens ist bisher nicht befriedigend erklärt worden. Adolf Erman (Reise um die Erde durch Nordasien 1833 1, 232) deutet die Anspielung Herodots[3]) auf die Verwandlung der Neurer (die in dem heutigen Wolhynien in Westrussland lebten) in Wölfe, indem er sie auf ihre winterliche Pelztracht zurückführt. Diese Erklärung aber würde auf ähnlichen Aberglauben in warmen Klimaten nicht passen. Die Encyclopaedia Britannica 15, 438 schreibt den Ursprung der Lykanthropie dem ursprüng-

lichen 'Totemismus' zu, nach welchem jeder Volksstamm ein Tier als Totem verehrte, das dessen Feinden abhold war. Noch eine andere Erklärung von einem Führer der toten Seelen als dem ursprünglichen Werwolf[13]) führt unsere Anm. 51 an. Die Erklärung des Ursprunges des Werwolfglaubens muss eine solche sein, die sich über die ganze Welt hin anwenden lässt, da der Werwolfglaube beinahe überall begegnet (siehe Anm. 4 und Mogk in Pauls Grundriss 3, 272), ganz besonders aber heute[4]) in Nordwestdeutschland und slawischen Ländern, nämlich in den Ländern, wo der Wolf am allgemeinsten ist[5])[6]); nach Mogk herrscht der Aberglaube heute besonders im Norden und Osten Deutschlands[7]).

Der Werwolfaberglaube ist uralt und gehört den primitiven Menschen an[8]). Sein Merkmal ist die Verwandlung eines lebenden Menschen in ein Tier, und zwar in einen Wolf in Gegenden, wo der Wolf häufig vorkam (Wolhynien, auch sonst in Europa, Nordasien[9]); in einen Löwen, eine Hyäne oder einen Leoparden in Afrika, wo diese Tiere häufig sind; in einen Tiger oder eine Schlange in Indien[4]); in anderen Gegenden in andere Tiere, die diesen Gegenden eigentümlich sind (Anm. 4, Enc. Brit.). Bei den Lappen und Finnen kommen Verwandlungen in Bären, Wölfe, Renntiere, Fische und Vögel vor; bei den nordasiatischen Völkern sowie einigen amerikanischen Indianerstämmen in Bären; unter den letzteren auch in einen Fuchs, Wolf, Truthahn oder eine Eule; in Südamerika in einen Tiger oder Jaguar, doch auch in einen Fisch und eine Schlange. Am allgemeinsten aber, scheint es, war die Verwandlung in Wölfe oder Hunde[10]). Da der Aberglaube so weitverbreitet ist (Deutschland, Osteuropa, Afrika, Asien, Amerika), so muss er entweder in sehr früher Zeit entstanden sein, als all diese Völker miteinander in Verbindung standen (nach Mogk z. B. unter den westindogermanischen Völkern, als sie noch ein Ganzes bildeten und als Schäfer den Wolf den Räuber ihrer Herden besonders fürchteten)[11]) oder unabhängig in verschiedenen Ländern, weil die Entwicklung des Menschengeschlechts unter ähnlichen Zuständen ähnliche Erscheinungen zeitigte.

Der Ursprung des Aberglaubens wird die Sitte des ursprünglichen Menschen gewesen sein, das Fell oder Kleid eines Wolfes oder anderen Tieres[12]) anzuziehen[13]). So sagt Leubuscher S. 46: „Es ist der Mythenkreis eines jeden Volkes aus einfachen wahren Begebenheiten hervorgewachsen“ (Anm. 11. 12. 15). Wahrscheinlich entstand auch die Vorstellung von der Sprache der Tiere aus solcher Tierkleidung der Menschen. Warum nun der primitive Mensch ein solches Fell oder Kleid anzog, wollen wir sofort untersuchen.

Der ursprüngliche Mensch lebte unmittelbar neben den feindlichen Tieren und musste diese entweder besiegen oder selbst vernichtet werden. In Europa entstand der Werwolfglaube vermutlich noch, während die Griechen, Römer, Kelten und germanischen Völker miteinander vereint

waren; denn sie haben alle diesen Aberglauben. Wahrscheinlich war damals der Indoeuropäer, der noch keine metallenen Waffen besass, der unerbittlichen Natur gegenüber beinahe hilflos. Seine Nahrung beschränkte sich auf Wurzeln, Beeren und Tiere, und das wichtigste waren die Tiere (Anm. 15, Schluss). Da es ihm ohne wirksame Waffen schwer fiel, ein grosses Tier zu töten, musste er darauf sinnen, diesen Feind auf andere Art zu überwältigen. Er verbarg sich nicht mehr vor ihm, sondern begann ihn zu beobachten, seine Gewohnheiten zu studieren und zu erfahren, was gewisse Tiere unter gewissen Umständen taten, und was sie verscheuchte oder anlockte. So boten dem primitiven Menschen die grösseren Tiere beständig Anlass zur Furcht, und doch bedurfte er ihr Fleisch zur Nahrung und ihre Felle zur Kleidung[15]).

Man erdachte sinnreiche Erfindungen, die Tiere zu fangen. Ohne Zweifel ist der Gebrauch von Ködern, durch die man die Tiere in eine Falle lockt, uralt. Einige Tiere zog man durch Lockspeisen herbei, andere durch Exemplare ihrer Gattung. Dazu brauchte man zuweilen Tiermasken[16]) oder auch das ausgestopfte Fell eines gleichen Tieres, z. B. den ausgestopften Balg einer Wildente[17]). Natürlich geriet der Jäger bald auf den Gedanken, wo ein grösseres Tier in Betracht kam, selber das Fell anzulegen; so konnte ein mit einem Wolfsfell bekleideter Mann sich einem einzelnen Wolf genügend nähern, um ihn mit seiner Keule, einem Stein oder einer anderen Waffe anzugreifen, ohne vorher dessen Verdacht zu erregen[18]). Wenn der primitive Mensch also die völlige oder teilweise Tierverkleidung zunächst auf der Jagd verwandte, um sich Nahrung und Kleidung zu verschaffen, so machte er ferner von ihr Gebrauch beim Tanz und Gesang. Diese beiden Fertigkeiten mögen aus der Nachahmung der Bewegungen und der Rufe der Tiere entstanden sein (Anm. 19. 21). Ursprünglich wollte man die letzteren dadurch anlocken; mit der zunehmenden Kultur aber entstand der Glaube an die übernatürliche Wirkung des Tanzes und Gesanges, durch den man sich Zaubermittel gegen Leibesübel (Anm. 21) und endlich auch Unterhaltung verschaffen wollte (Anm. 20). Wurden Tanz und Gesang zu einem ernsten Zweck gebraucht, so stellten sich die Künstler vor, die Tiere zu sein, die sie nachahmten (Anm. 13. 20. 22), und beim Tanz trugen sie die Felle der Tiere, die sie darstellten (Anm. 20. 22).

Solange die völlige oder teilweise Tiergestalt bloss zum Ködern und zum Spiel (dem ursprünglichen Tanz), also zu friedlichen Zwecken angenommen ward, galten wahrscheinlich solche Leute, die ganze oder teilweise Tiergestalt hatten, nicht als schädlich für den Menschen[24]), ebenso wie die weisen Frauen erst für Hexen gehalten wurden, als sie durch ihre Kunst Böses taten (Anm. 45). Ähnlich verhält sich die Sache bei den Masken (Anm. 32a). Es dauerte lange, bis der Mensch sich mit den lebensgefährlichen Tieren, die ihm Nahrung und Kleidung lieferten,

messen konnte, obwohl er gerade diese zuerst studierte (Anm. 15. 23); und wir dürfen nicht annehmen, dass er sich verkleidete, um sie darzustellen, ehe er ihnen gewachsen war, da der ursprüngliche Zweck der Verkleidung darin bestand, Nahrung und Kleidung zu bekommen.

Neben dieser Bestimmung der Tierverkleidung, die wilden Tiere des Waldes anzulocken und zu überlisten, die auch beim Zaubertanze durchschimmert, konnte noch eine andere Absicht massgebend sein: der primitive Mensch legte das Fell. oder Kleid eines Tieres an, wenn er auf Beute oder Kundschaft auszog, um eine Entdeckung durch den Feind zu vermeiden. Die Pawnee-Indianer z. B. (G. B. Grinnell, Pawnee Hero Stories and Folk Tales 1893 S. 245f.) wurden von den benachbarten Stämmen Wölfe genannt, wie Grinnell sagt, wahrscheinlich nicht aus Verachtung (Anm. 25), da es zweifelhaft ist, ob ein Indianer den Wolf mehr verachtet als den Fuchs, das Kaninchen oder Elentier, sondern wegen ihrer Gewandtheit als Späher, Krieger und Räuber der Pferde oder, wie die Pawnees selbst meinen, wegen ihrer langen Ausdauer, ihrer Gewandtheit beim Nachahmen der Wölfe, durch die sie bei Tag oder Nacht Entdeckung durch den Feind vermeiden können oder, nach Aussage anderer Stämme, weil sie wie die Wölfe herumstreichen[25]), die Ausdauer der Wölfe haben, den ganzen Tag unterwegs sein und die ganze Nacht tanzen und lange Reisen machen können, indem sie die Leichen, die sie unterwegs finden, essen oder hungern. Ferner waren nach Grinnel die Pawnees, wenn sie in den Krieg zogen, immer bereit, die Wölfe nachzuahmen. . . . Wölfe auf der Prärie waren zu gewöhnlich[26]), um Beachtung zu erregen; nachts kamen sie ganz nahe ans Lager der Indianer. . . . Der Pawnee, der auf die Kriegsfahrt zog, führte gewöhnlich ein aus Wolfsfellen gemachtes Kleid mit sich, in späterer Zeit auch eine weisse Decke oder ein weisses Betttuch; darein wickelte er sich nachts und ging, indem er sich auf Hände und Kniee niederliess, oder trabte wie ein Wolf hierhin und dorthin, da er sich auf diese Weise in einen häufig vorkommenden Gegenstand der Landschaft verwandelt hatte. Diese Verkleidung wurde auch am Tage zum Kundschaften gebraucht. . . . Während die übrige Bande in irgend einer Schlucht oder Höhlung versteckt blieb, zog ein Indianer seinen Mantel an und galoppierte auf allen Vieren bis zum Gipfel des Hügels, wo er sich niederhockte und das ganze Land überblickte, und wer ihn aus der Ferne sah, hielt ihn für einen Wolf. Allgemein wurde anerkannt, dass die Pawnees die Wölfe am besten nachahmen konnten. Ebd. S. 245: Ein Indianer, der in Feindesland geht, heisst oft ein Wolf, und das Zeichen für Späher ist aus den Zeichen Wolf und sieh zusammengestellt[27]). Sollte irgend ein Späher Gefahr entdecken, wenn er z. B. des Nachts nahe einem Lager auf Posten steht, so muss er den Ruf des Präriewolfs ausstossen (Ethn. Report 1881—82, S. 323, Anm. 28).

Die Vorstellung von der Gefährlichkeit eines Mannes in Tiergestalt oder Tierkleid für andere Menschen bildete sich allgemeiner erst, als solche Menschen die Tierverkappung nicht nur zur Überlistung grosser Tiere benutzten, sondern sich auch als Späher, Räuber[31]) und später bei dem Umsichgreifen des Zauberglaubens (Anm. 32b) als Besitzer übernatürlicher Macht betätigten; damals begann man z. B. unter der Wolfsgestalt einen lauernden Feind zu vermuten[29]).

Alle unzivilisierten Stämme der Welt sind beständig im Zustande der Verteidigung, wie unser amerikanischer Indianer; bei Gelegenheit haben sie alle ohne Zweifel Späher ausgesandt, die, wie unsere amerikanischen Indianer, um Entdeckung zu vermeiden, sich die Verkleidung desjenigen Tieres wählte, das in der betreffenden Gegend am häufigsten vorkam, genau wie sie sich heutzutage bekanntermassen zum Raub und zur Rache (Anm. 30. 31) mit Hilfe von Tierfellen verkleiden. Während die Art des Tieres wechselt, bleibt die zugrunde liegende Idee dieselbe, nämlich die Verwandlung eines lebenden Menschen in ein Tier. Der Ursprung des Glaubens an eine solche Verwandlung war, wie oben gesagt (S. 31), einfach das tatsächliche Anlegen eines Tierfells durch den primitiven Menschen. Der Zweck dieses Anlegens von Tierfellen war:

1. Nahrung zu bekommen. Zu diesem Zweck ahmte man die Bewegungen und Rufe der Tiere nach (Ursprung von Tanz und Gesang, vgl. Nr. 3), verwandte künstliche Köder (wie heut die Lockenten) und endlich selbst Tiermasken (Anm. 2. 32). — 2. In kaltem Klima Kleidung zu erlangen, indem man die Tiere in eine Falle lockte oder köderte (wie in Nr. 1). — 3. Die Nachahmung der Bewegungen von Tieren beim Anlocken führte zum Tanze. Bei den Tänzen und verschiedenen Feierlichkeiten wurden die Gesichter und Körper der Teilnehmer so gefärbt wie Vögel und andere Tiere, die Bewegungen der Tiere wurden nachgeahmt und Tierverkleidung gebraucht (Anm. 19. 20. 21 und S. 32). — 4. Späher verkleideten sich als Tiere, wenn sie zum Fouragieren oder zum Krieg auszogen (S. 33 und Anm. 33), also zur Erlangung von Beute und zur Selbstverteidigung. Entweder trugen sie das ganze Fell, oder später wahrscheinlich bloss einen Teil davon als Fetisch (wie den linken Hinterfuss des Kaninchens, der von vielen unserer Neger als Zaubermittel getragen wird. Anm. 35). — 5. Für sich oder andere Rache zu nehmen (Anm. 30. 34), oder bei der Erlangung von Vorteilen oder Gewinn, allen in den Weg tretenden Wesen Schrecken einzuflössen. — 6. Indem man hierbei die Vorstellung übernatürlicher Kräfte hervorzurufen suchte[35]), entstand erstens der Glaube an übernatürliche Fähigkeiten[36]) und dann — 7. der Glaube an Hexerei[37]). Es ist leicht erklärlich, dass gewöhnlich die sogenannten Medizinmänner (richtiger Schamanen) vorgaben, solche Verwandlungskraft zu besitzen, weil sie von ihren Patienten Belohnung erhalten wollten[38]). — 8. Endlich gaben Träume (Anm. 38, Schluss)

und übertriebene Berichte zu fabelhaften Erzählungen (Anm. 38. 39) Anlass.

Die Punkte 1, 2 und 3 sind bereits erörtert worden; als Beispiel von Nr. 4 haben wir die Gebräuche der amerikanischen Indianer angeführt (S. 33). Ungefähr in dieser Entwicklungsstufe, die in Nr. 4 beschrieben ist, wird sich der eigentliche Werwolfglaube, die Vorstellung von einem wütenden Mann-Wolf, entwickelt haben. Der Mann im Wolfsfell galt bereits als ein lauernder Räuber oder Feind, als ein Zerstörer des Menschenlebens. Um von dieser Vorstellung zum Werwolfwahnsinn zu gelangen, muss der primitive Mensch einen Fall eines solchen Wahnsinns gesehen und irgend einen Grund gehabt haben, diesen Wahnsinn besonders mit dem Wolf in Verbindung zu bringen. Er hat wahnsinnige Menschen gesehen und wahnsinnige oder tolle Wölfe (oder Hunde, Anm. 10. 41), deren Biss die Menschen in der Regel gleichfalls toll machte (Anm. 40). Der darauffolgende Wahnsinn, der überall Bestürzung verursachte, erschien bald einzelnen Menschen als ein gutes Mittel, um andere einzuschüchtern. Von diesen Tollen litten einige ohne Zweifel wirklich an der Krankheit; andere glaubten ehrlich, dass sie an derselben litten, und arbeiteten sich demgemäss in eine Art Tobsucht hinein; noch andere regten sich absichtlich bis zum Wahnsinn auf, um die Uneingeweihten zu betrügen (Anm. 41). Als man später im Mittelalter die Art der Krankheit besser zu verstehen anfing, war der Werwolfaberglaube schon zu tief eingewurzelt, um leicht ausgerottet werden zu können.

Die Punkte 5 bis 8 sind in den Anmerkungen 34 bis 39 erörtert. Als ein weiteres Beispiel der Entwicklung zu fabelhaften Erzählungen (Nr. 8) können wir eine von den Geschichten anführen, wonach der wilde Werwolf (oder Tier-Mensch) das Land durchstreift, heult, raubt und Menschen und Tiere zerreist, bis er seine Menschengestalt wieder annimmt. Ebenso hat wohl der primitive Späher in Tierkleidung von der Nahrung leben müssen, die er am Wege fand; der spätere fabelhafte Bericht mochte dies so schildern, als ob er in seiner Verkleidung die Eigenschaften des Tieres, das er darstellte, besässe und Menschen und Tiere zerrisse. Man lese bei Andree, Parallelen 1, 71 das, was die Augenzeugen von den wilden Leichenschmäusen der Hyänen-Menschen Afrikas berichten. Natürlich musste der uneingeweihte Augenzeuge eines solchen eklen Mahles war, darüber einen Bericht verbreiten, der das Entsetzen vor den Hyänen-Menschen weit und breit steigerte. Einige Wilde in Afrika (Andree 1, 69) betrachteten schliesslich ein wildes Tier, das ihre Kinder, Ziegen oder anderes Vieh raubte, als eine Hexe in Tiergestalt (Anm. 42), ebenso wie die amerikanischen Indianer Tod, Krankheit und anderes Unglück den bösen Geistern zuschreiben.

Wir können verstehen, wie der Mensch in Tiergestalt oder einem Tierkleide zuerst ruhig seiner Beschäftigung nachging gleich dem Pawnee-

Späher; wie er aber, sobald das Element des Hexenglaubens auftrat, versuchte, die Täuschung aufrecht zu erhalten. Auf dieser Stufe der Entwicklung, als das ursprüngliche Verteidigungsmittel eng mit abergläubischen Vorstellungen verknüpft war, mochten die Menschen in der Nacht herumstreifen, indem sie heulten und ihre abscheulichen Gelage hielten (Anm. 43). Andree 1, 71 erzählt, wie ein Soldat in Nordostafrika eine Hyäne anschoss, den Blutspuren folgte und zu der Strohhütte eines Mannes gelangte, der als Zauberer weitberühmt war. Keine Hyäne war zu sehen, nur der Mann selbst mit frischer Wunde. Bald starb er, aber auch der Soldat überlebte ihn nicht lange. Ohne Zweifel war ein Angehöriger des Zaubererstandes für den Tod des Soldaten verantwortlich, ebenso wie wir heutzutage den Menschen töten, der unsere Gesetze so verletzt, dass er unserer Gesellschaft zur Gefahr wird; oder wie frühere Herrscher diejenigen umbrachten, die ihnen im Wege standen; oder wie die Katholiken die Protestanten hinrichteten, weil diese von ihrem Glauben abwichen. Diese Zauberer, von denen man glaubt, dass sie Tiergestalt annehmen können, bilden ja in der Tat oft eine Kaste, werden von den anderen Eingeborenen sehr gefürchtet, wohnen oft mit ihren Anhängern zusammen in Höhlen und kommen des Nachts hervor, um zu plündern und zu töten (Beispiele bei Andree 1, 70. 72. 75 usw. Anm. 44). Es liegt in ihrem Interesse, sich gut zu verstellen; denn wenn man ihre Schädlichkeit argwöhnte, würde man sie als Verbrecher verfolgen (Anm. 45, und für Verbrecher Anm. 57). Ihre Raserei beruht, wie gesagt, in einigen Fällen auf Selbsttäuschung, in anderen bietet sie, wie man sich leicht denken kann, ausgezeichnete Gelegenheit zu persönlichem Gewinn und persönlicher Rache (Anm. 46).

Nur dadurch, dass sie ihren Stammesgenossen festen Glauben an die Lykanthropie einflössten und den Trug aufrecht erhielten, konnten die Anstifter der Schändlichkeiten hoffen, der Bestrafung für ihre Räubereien zu entrinnen und weiterhin zu plündern (Anm. 47. 48). So strichen sie gewöhnlich unter dem Mantel der Nacht oder in der Dunkelheit des Waldes herum (S. 33; Anm. 35. 36. 37. 39. 45. 51. 55), heulten und benahmen sich wie die Tiere, die sie darstellten, und verbargen am Tage das Tierfell oder die Felldecke, falls sie eine gebrauchten (Anm. 13. 51, Schluss); dagegen ward das Tierfell, das man zur Verteidigung trug, sowohl am Tage wie in der Nacht angezogen (S. 33). Eine Geschichte erzählt vom Verschlucken einer ganzen Ziege, wobei der Mensch furchtbar wie ein Tiger brüllte (Anm. 48). Einige der verwandelten Menschen behaupteten, sie könnten nur durch eine gewisse Arznei oder durch Reiben Menschengestalt wieder gewinnen. Die Betrüger gehörten zur Verbrecherklasse der Gesellschaft, wie wir sie heute noch, wenn auch nicht mehr in Wolfsgestalt, haben (Anm. 49). Diesen Betrügereien nicht unähnlich sind diejenigen des amerikanischen Negers, der in der Kirche, beim 'Shouting',

d. h. wenn er durch religiösen Eifer aufgeregt ist, seinem zufällig in der Kirche anwesenden Feinde Schläge versetzt und natürlich straflos bleibt; denn er soll unter einem ausser ihm liegenden Zwange stehen, und nachdem der Zauber vorüber ist, behauptet er, gleich einigen der in Anmerkung 32 und 38 erwähnten Selbstbetrüger, nicht zu wissen, was er (oder gewöhnlich sie) getan habe. Ähnlich sind auch die 'Voudov'-Feierlichkeiten der Neger, die der Feuerfresser u. a.

Die Wolfsverkleidung oder Verwandlung in einen Werwolf war diejenige, die am häufigsten, z. B. in germanischen Ländern angenommen wurde (Anm. 4. 10). Wolf nannte man auch den Räuber und den Geächteten (Anm. 57), erstens, weil der Wolf häufig vorkam, und zweitens, weil mit dem Vorrücken der Kultur allmählich eine Zeit kam, wo der Wolf ziemlich das einzige der grösseren wilden Tiere blieb (Anm. 5. 50a). Dies können wir bei uns in den Vereinigten Staaten, z. B. im östlichen Kansas bemerken, wo man des Nachts Präriewölfe und sogar wirkliche Wölfe, zuweilen auf der Prairie nahe dem Walde oder auf den an die Farmen angrenzenden Weiden heulen hört und wo sie häufig kleinere Tiere töten und verscharrte Tierleichen ausgraben (Anm. 50b). Auch in Preussen kommt heutzutage der Wolf noch vor. Die amerikanischen Indianer aber (und andere Wilde) beschränken die Verwandlungen nicht auf den Wolf (Anm. 5), weil bei ihnen andere wilde Tiere noch immer reichlich vorhanden sind oder bis vor kurzem waren. Indem die Kultur vorschreitet, verschwinden allmählich die Tiersagen mit den Tieren, die dazu Anlass gaben (vgl. die Sage der Dakotas vom Mastodon, Anm. 11), und Geschichten von Haustieren, wie vom Schwein, vom weissen Bullen, vom Hund, treten an deren Stelle (Anm. 54). Als diese Entwicklungsstufe erreicht und die Mittel zu einer erfolgreichen Bekämpfung der Tiere vervollkommnet wurden, verloren diese viel von ihrer Furchtbarkeit, und endlich entstanden solche Tiergeschichten wie die äsopischen Fabeln (Anm. 14). Im Vergleich mit dem Werwolfglauben der früheren Periode war dies ein grosser Fortschritt.

Blicken wir nochmals zurück auf die Entwicklung, die der Werwolfaberglaube durchmachte! Der Anlass zum Anlegen des Wolfskleides (oder Tierfelles) war zuerst nur ein friedlicher; man wollte sich gegen die Kälte schützen, und indem man Tiere anlockte, Lebensmittel gewinnen; dann brauchten nahrungsuchende Räuber oder Kundschafter die Verkleidung zu persönlichem Vorteil oder Gewinn; andere zur Ausübung der Rache (Anm. 51, Schluss) oder um Macht über andere zu erlangen; endlich ersannen berufsmässige Zauberer und Abergläubische fabelhafte Geschichten, die, je nach dem geistigen Niveau des Erzählers und des Zuhörers (Anm. 51), als Überlieferung oder Sage fortgepflanzt wurden. Der Ursprung der Vorstellung vom schädlichen Werwolf liegt darin, dass sich einzelne Wilde als irgend ein gewöhnliches Tier verkleideten, wenn

sie auf Beute oder auf Kundschaft auszogen, um so eine Entdeckung durch die Feinde zu vermeiden. Spätere fabelhafte Berichte schrieben diesen Verkleideten die Eigenschaften des Tieres zu, das sie darstellten (Anm. 32), und behaupteten endlich, dass sie sogar für kürzere oder längere Zeit ganz oder teilweise (Anm. 36, Schluss) Tiergestalt annahmen. Einige Verwandlungsgeschichten der nordamerikanischen Indianer schildern Menschen, die nur den Kopf, die Vorder- und Hinterfüsse eines Wolfes besitzen (Grinnell; siehe auch Ethn. Report 1888—89, S. 737). In germanischen Ländern wird die Verwandlung in einen Werwolf bloss durch ein Hemd oder einen aus Wolfsfell gemachten Gürtel bewerkstelligt (Anm. 52). Dies Hemd (oder Gürtel) des germanischen Werwolfs ist ein Überbleibsel des Kleides, das ursprünglich den ganzen Körper bedeckte. Von hier ist nur ein Schritt zu der Behauptung, dass jener Mensch sich durch Anlegen einer Tarnkappe (Anm. 53) unsichtbar machte. In Europa liefen häufiger Geschichten vom Werwolf um als vom Werbären oder einem anderen Tier, weil hier der Wolf das gewöhnlichste der grösseren wilden Tiere war (Anm. 54). Und aus diesen Geschichten gingen die Erzählungen von ähnlichen Verwandlungen hervor (Anm. 55. 58).

Columbia, Missouri.

Anmerkungen.

1) Nach Mogk in Pauls Grundriss 3, 272, bedeutet wer Mann, im Altsächsischen, Angelsächsischen, Ahd. erhalten, und Werwolf bedeutet einen Mann in Wolfsgestalt. Kögel vergleicht wer mit dem gotischen wasjan, kleiden. Darum bedeutet Werwolf eigentlich Wolfsgewand, úlfshamr; ähnlich bedeutet vielleicht berserkr Bärengewand. [Schrader, Reallexikon der idg. Altertumskunde 1901 S. 966.]

2) Encyclopaedia Britannica 15, 90 (1883): 'In der eigentlichen Mythologie wird die Tiergestalt weit öfter zu bösen als zu guten Zwecken angenommen.' Vgl. Anm. 30.

3) Herodot 4, 105 sagt von den Neurern, dass sie bei den Skythen und Griechen für Zauberer galten, weil einmal jedes Jahr jeder Neurer auf ein paar Tage zum Wolf werde und dann wieder Menschengestalt annehme. Vgl. Hirt, Die Indogermanen 1, 120.

4) Rud. Leubuscher (Über die Wehrwölfe und Thierverwandlungen im Mittelalter, Berlin 1850) erwähnt Fälle in Alt-Arkadien, in Arabien, Abessinien (Hyänen), und die fast epidemische Krankheit im Mittelalter. W. Hertz (Der Werwolf, Stuttgart 1862) schreibt den Aberglauben Armenien, Ägypten, Abessinien (Hyänen), Griechenland (S. 20—28), aber nicht Indien zu (entgegen der Encycl. Brit.). S. 133 sagt er: „Tierverwandlungen sind allgemein menschlich, finden wir überall. Die eigentümliche Entwicklung der Werwolfsagen aber finden wir vorzugsweise bei einer bestimmten Völkergruppe, den arischen Stämmen der Griechen, Römer, Kelten, Germanen und Slawen; bei den südwärts gezogenen Stämmen der Inder und Iranier sind uns gleiche Sagen nicht begegnet [aber siehe unten]. Am massenhaftesten treten die Werwölfe bei den Slawen auf, und ihnen gehört die älteste historische Erwähnung der Sage; viel älter aber ist der Lykaon-Mythus und arkadische Werwölfe.“ Nach Andree (Ethnographische Parallelen und Vergleiche 1, 62—80. 1878) findet man den Aberglauben in jedem europäischen Land, bei den Angelsachsen, Engländern, Franzosen, Bretonen, Polen, Tschechen, Litauern, Weissrussen in Polen, den Einwohnern der Insel Oesel, den Russen, Italienern, Portugiesen, Provençalen, Griechen, Kelten, in Asien, Afrika, Amerika; aber nicht in Indien und

Persien (entgegen der Enc. Brit.), hauptsächlich aber in Nordwestdeutschland und in slawischen Ländern. — Über die amerikanischen Indianer vgl. Ethnological Report 1880—81, S. 83: „Wegen ihrer engen Beziehungen mit wilden Tieren sind die Geschichten der Indianer über Verwandlungen in Tiere, und von Tieren in Menschen, zahlreich und interessant. . . . Zur Zeit des Friedens, während der langen Winterabende, erzählte irgend ein berühmter Erzähler von den vergangenen Tagen, wo Menschen und Tiere sich nach Belieben verwandeln und sich miteinander unterhalten konnten.“ — Jakob Grimm, Teutonic Mythology 1882 2, 668 sagt, keine Verwandlung komme im germanischen Altertum häufiger vor als die von Menschen in Werwölfe. So erscheint Fenrisúlfr, ein Sohn des Loki, unter den Göttern in Wolfsgestalt. — Encycl. Brit. 15, 89 unter Lycanthropy: „Ein fest eingewurzelter Glaube bei allen Wilden ist der, dass unter gewissen Umständen die Menschen auf einige Zeit oder dauernd in Wölfe oder andere kleineren Tiere verwandelt werden. In Europa ist die Verwandlung in einen Wolf weitaus am hervorragendsten und häufigsten (bei den Griechen, Russen, Engländern, Deutschen, Franzosen, Skandinaviern). Der Glaube an die Verwandlung in das Tier, das in irgend einer Gegend am häufigsten vorkommt, erhält selbst eine besondere Wichtigkeit. So herrscht der Werwolf in Europa, auch in England, Wales, Irland; und in Südfrankreich, den Niederlanden, Deutschland, Litauen, Bulgarien, Serbien, Böhmen, Polen, Russland, darf man ihn sogar jetzt kaum als ausgestorben betrachten (Anm. 6). In Dänemark, Schweden, Norwegen und Island streitet der Bär mit dem Wolf um den Vorrang. In Persien ist der Bär am häufigsten; in Japan der Fuchs; in Indien wetteifert die Schlange mit dem Tiger (dagegen Mogk in Pauls Grundriss 3, 272: „Nur Griechen, Römer, Kelten, Germanen, Slawen unter den indogermanischen Völkern kennen den Werwolf, den Indern und Iraniern ist er unbekannt.“ Vgl. Anm. 3 und 4; Hertz S. 133); in Abessinien und Borneo die Hyäne mit dem Löwen; in Ostafrika der Löwe mit dem Alligator; in Westafrika ist wohl der Leopard das Tier, dessen Gestalt der Mensch am häufigsten annimmt; bei den Abipones der Tiger, bei den Arawaks der Jaguar usw. — Brockhaus' Konversations-Lexikon schreibt fürs Mittelalter den Werwolfglauben allen slawischen, keltischen, germanischen und romanischen Völkern zu; heute wird er besonders in Wolhynien und Weissrussland gefunden. — Pauls Grundriss 3, 272: „Bei den Angelsachsen lässt sich der Werwolf im 11. Jahrhundert nachweisen: Knut befahl den Priestern, ihre Herden vor dem werewulf zu schirmen. . . . Das älteste Zeugnis auf deutschem Gebiete vom Werwolf ist von Burchard v. Worms (11. Jahrhundert).“

5) Enc. Brit. 15, 89: Nirgends kann ein lebendiger Glaube an gleichzeitige Verwandlungen in irgend ein Tier vorkommen, das in der betreffenden Gegend ausgestorben ist. Der Glaube an die Verwandlung in dasjenige Tier, welches in irgend einer Gegend am häufigsten vorkommt, erhält selbst eine besondere Wichtigkeit (Anm. 6). . . . In keinen von diesen Fällen aber ist die Verwandlungskraft ausschliesslich auf das hervorragendste und herrschende Tier beschränkt.

6) Enc. Brit. 24, 629 unter Wolf: Der Wolf kommt in fast ganz Europa und Asien, Nordamerika von Grönland bis Mexico, auf der indischen Halbinsel, aber nicht in Ceylon, Burmah oder Siam vor; auch nicht in Südamerika oder Afrika, anstatt dessen in den beiden letzten Ländern der Schakal. — Meyers Konversations-Lexikon: „Der Wolf ist häufig in Ost- und Nordeuropa, Mittel- und Nordasien, Nordamerika, seltener in Frankreich und Belgien, den Herden gefährlich, besonders in Russland.“ — Enc. Brit. 24, unter Wolf: In den nördlichen Ländern ist der Wolf gewöhnlich grösser und kräftiger als im südlichen Teil seiner Heimat. Seine Gewohnheiten sind überall ähnlich. Von alters her ist er den Menschen in allen Ländern, die er bewohnt, als der Vernichter ihrer Schafherden bekannt. Er besitzt Schnelligkeit und wunderbare Ausdauer. Die Wölfe versammeln sich meist in Haufen und Rudeln, ausser im Sommer, und durch ihre vereinten und beharrlichen Anstrengungen vermögen sie sogar so grosse Tiere wie den amerikanischen Bison zu überwältigen und zu töten. Kinder und selbst Erwachsene werden oft von ihnen angegriffen, wenn der Hunger sie antreibt. Die Grausamkeit der Wölfe im wilden Zustand ist sprichwörtlich. Sogar wenn sie gezähmt sind, können Fremde ihnen selten vertrauen.

7) Gustav Freytag, Bilder, Aus neuer Zeit, Leipzig 1904, S. 275 sagt bei der Besprechung der polnischen Grenzländer: „Noch lebte das Landvolk in ohnmächtigem Kampf mit den Herden der Wölfe, wenig Dörfer, welchen nicht in jedem Winter Menschen und Tiere dezimiert wurden." Ebd. S. 275: „Als 1815 die gegenwärtige Provinz Posen an Preussen zurückfiel, waren auch dort die Wölfe eine Landplage. Nach Angaben der Posener Provinzialblätter wurden im Regierungsbezirk Posen vom 1. September 1815 bis Ende Februar 1816, 41 Wölfe erlegt, noch im Jahre 1819 im Kreise Wongrowitz 16 Kinder und 3 Erwachsene von Wölfen gefressen."

8) So wurde in Anm. 3 die Behauptung Herodots über die Neurer erwähnt. Nach Hertz ist die älteste Werwolfsage die von Lykaon, dem Sohn des Pelasgos, des ersten Königs von Altarkadien; diese Arkadier lebten als Jäger und Schäfer. Nach J. Oppert (Andree S. 65; und Anm. 3, 4) bestand der Werwolfaberglaube bei den Assyriern; nach Andree kommt die älteste hellenische Werwolfsage bei Pausanias vor. In der Edda finden wir Odins Wölfe, auch Sköll, Hati und Fenrir. In der Vǫlsungasaga werden Sigmund und Sinfjǫtli Wölfe. Für andere Widerhalle der Furcht, die man vor den Wölfen hegte, vgl. den Wiener Hundesegen gegen Wölfe und Wölfinnen aus dem 10. Jahrhundert (Braunes Ahd. Lesebuch[6], 1907 S. 85). Jakob Grimm, Geschichte der deutschen Sprache S. 233, schreibt: „Unsere Tierfabel stellt vortrefflich das gebannte Raubtier des Waldes dar und lehrt die Nähe des Wolfs und Fuchses." — C. Lemcke, Ästhetik[6] 2, 562 schreibt: „In die älteste Zeit hinauf reicht auch bei Jägervölkern die Tiersage, in ihrer Weise zum Teil die Eigentümlichkeiten der Tiere erklärend, ihr Gebaren erzählend. Die furchtbaren und die listigen Tiere boten sich am besten dar . . . . Wo die Menschen städtisch beisammen wohnen, bleibt Tier Tier; wo sie einsamer mit Tieren leben, bekommen diese eine höhere Bedeutung. So wird dem Wäldler Bär und Wolf zum ebenbürtigen Räuber und Kämpfer, menschlicher aufgefasst zum Gegner voll Mut, List, Rachsucht, der Gedanken hat wie der Mensch selbst."

9) Nach Andree war der Wolf früher ebenso häufig in ganz Europa wie heute in Russland. Hirt, Die Indogermanen 1, 187 sagt: „Der Wolf ist überall in Europa verbreitet gewesen, der Bär ist aber ganz sicher ein Waldtier."

10) Leubuscher S. 1: „Weil die Verwandlung vorzugsweise in Hunde und Wölfe geschehen sollte, so erhielt die Krankheit den Namen Lykanthropie."

11) Leubuscher S. 55: „Die meisten Lykanthropen waren Hirten, die im Freien lebten, mit Tieren viel verkehrten, und der Wolf schwebte ihrer Einbildungskraft am öftesten vor, weil sie am meisten damit zu kämpfen hatten. Wenn das Gespenst des Werwolfes sich in einzelnen als Krankheit erhob, war die Gegend wahrscheinlich von Wölfen besonders beunruhigt worden, und wahrscheinlich manche Mordtat nur von Wölfen begangen." — Ethnol. Report 1888–89, S. 282: Die Dakotas (Indianer) glauben schon lange an die von Zeit zu Zeit eintreffende Erscheinung eines ungeheuren Tieres, das die Menschen verschlingt. Dieser Aberglaube kam ihnen vielleicht in den Sinn durch die oft in ihrer Gegend gefundenen Knochen des Mastodons.

12) Ethn. Report 1893—94, S. 267: Es ist möglich, dass das Fuchsfell, welches so allgemein bei Feierlichkeiten von den Tierdarstellern getragen wird, ein Überbleibsel ist, das mit dem Tierfell, womit früher der ganze Körper bekleidet war, verglichen werden kann.

13) Hertz S. 17 gibt den Ursprung folgendermassen an: „In der ältesten Naturreligion ist die Gottheit des Todes und der winterlichen Erde als Wolf gedacht. Ihre Priester trugen wohl in der Vorzeit Wolfsfelle und hatten nach dem Volksglauben die Gabe, sich in das Tier der Gottheit zu verwandeln. Der Wolf als das schnelle, kampfgewandte Tier, war zum raschen Zurücklegen weiter Wege und zur Erlegung von Feinden besonders geeignet. Darum nahmen die Götter und die zauberbegabten Menschen zu solchen Zwecken Wolfsgestalt an. Der Wolf ist von Natur gefährlich und wurde darum als diabolisch gedacht, und beim Werwolfe auch ist Drang nach Mord und Zerstörung die Hauptsache. Die Ursprünge des Werwolfglaubens waren also: 1. religiöse Vorstellungen, 2. Rechtsvorstellung (der friedlose Mörder ist ein Wolf bei Griechen und Germanen); 3. die Geisteskrankheit der Lykanthropie." S. 51: „Die Verwandlung in Wölfe geschieht

vorzugsweise durch Wolfshemden.“ S. 57: „Dass die von allem menschlichen erkehr abgeschnittenen Waldflüchtigen sich in Tierfelle kleideten, ist naheliegend.“

14) Ähnlich Dilthey, Erlebnis und Dichtung 1906 S. 153f.: „Ist so die Einbildungskraft in Mythos und Götterglauben zunächst gebunden an das Bedürfnis des Lebens, so sondert sie sich doch allmählich im Verlauf der Kultur von den religiösen Zweckbeziehungen und erhebt jene zweite Welt zu einer unabhängigen Bedeutsamkeit“, wie Homer, Dante usw. Vgl. Anm. 11, Schluss, und Enc. Brit., unter Lycanthropy: Tolle Selbsttäuschungen müssen die Gebräuche und den Glauben der zeitgenössischen Gesellschaft spiegeln.

15) Grinnell, Story of the Indian, S. 54, sagt: Spuren der Furcht, die man vor den Büffeln hatte, sind noch immer in den überlieferten Geschichten gewisser Stämme zu entdecken, die kund tun, wie in jenen Tagen (d. h. in der Steinzeit), ehe die Menschen mit Waffen versehen waren, der Büffel sie verfolgte, tötete und frass. Solche Geschichten beweisen ganz deutlich, wie sehr die Büffel vor Zeiten gefürchtet waren; und solche Furcht wäre kaum entstanden, ausser als Folge tatsächlicher Erfahrung ihrer Macht, Verletzung und Tod herbeizuführen. Plinius beschreibt uns, wie die Römer den Wolf von ihren Feldern fernhielten (J. Grimm, Teutonic Mythology 3, 1241). Mochten die Indianer die Steppen, den Wald, die Küste oder das Gebirge bewohnen, stets waren die Tiere ihr ganzes Studium. Sie zogen mit den Tieren aus und verfolgten sie, um Nahrung zu erlangen.

16) Ethnol. Report 1881–82, S. 122, Anm.: Wie es scheint, wurden Masken zuweilen als Lockmittel gebraucht. Nach der Meinung der Kadiak-Männer ist die Gattung des Seehundes, die von den Russen nerpa genannt werden, die wertvollste nächst dem Otter. Die einfachste Art, diese Seehunde zu fangen ist, sie nach dem Ufer zu locken. Indem er den Unterkörper hinter den Felsen verbirgt, setzt der Jäger eine hölzerne Mütze oder besser Helm auf, welcher dem Kopf des Seehundes ähnelt, und stösst das Geschrei des Tieres aus. Der arglose Seehund, welcher einen Angehörigen seiner eigenen Gattung zu treffen glaubt, eilt nach der Stelle und wird sofort getötet. Vgl. Anm. 32.

17) Ethn. Report 1896–97, 1, S. 132: Die Eskimos der Bering-Strasse stopfen die Haut des Vogels, der Ptarmigan heisst, kunstlos aus und heben sie auf einem Stock hoch, so dass der Kopf ausgestreckt ist; dann ahmen sie seinen Ruf nach und fangen den dadurch angelockten Vogel in dem am Köder befestigten Netz. Andere Köder werden gemacht, indem die Eskimos weichen Schnee zu einer Vogelgestalt formen und ihr braunes Moos als Gefieder des Ptarmigan um den Hals hängen. Dann locken sie durch Rufe die anderen Vögel herbei.

18) So sagt G. B. Grinnell, The Story of the Indian S. 61, in seiner Beschreibung der Methode der primitiven Indianer, den Büffel zu fangen: Einige Männer gingen nackt fort, andere trugen ein Kleid aus der ganzen Haut eines Büffels, indem der Kopf und die Hörner wie am Kopf des Büffels angebracht war und das übrige Fell den Rücken des Trägers hinunterhing. Dieser ‘Rufer’ ging einer Herde Büffel nahe, reizte sie, ihn zu verfolgen, und führte sie dann in die Falle oder an einen Abhang, von welchem oft die ganze Herde hinunterstürzte und getötet wurde. Wiederum heisst es im Ethn. Report 1884–85, S. 484 über die Jagd des Seehundes beim Zentral-Eskimo: Wenn der Jäger einem Tiere nahe ist, so ahmt er dessen Bewegungen nach. Einige geben Laute von sich, die denen eines pfeifenden Seehundes ähnlich sind. Die Kleidung aus Seehundspelz bewirkt, dass Mensch und Seehund einander so ähneln, dass es schwer fällt, den einen vom andern aus einiger Entfernung zu unterscheiden. Und auf S. 508, über die Hirschjagd: In einer Ebene tragen die Zentral-Eskimos Gewehre auf den Schultern, und zwei Männer gehen miteinander, so dass ihre Gewehre dem Geweih des Hirsches ähneln. Die Männer ahmen ihr Grunzen nach. Wenn sie in einiger Entfernung auf der Erde liegen, so ähneln sie sehr den Tieren selbst. Nach Ross ahmen die Einwohner von Boothia die Gestalt des Hirsches nach, indem der vordere von zwei Männern, die eine Herde beschleichen, einen Hirschkopf auf dem eigenen Kopfe trägt. Ethn. Report 1888–89, S. 534 über die alte Weise, die Antilope und den Hirsch zu jagen: Der Jäger verkleidete sich, indem er das Haupt mit dem Kopf und dem Fell einer Antilope bedeckte, und so

konnte er sich dem Wild genug nähern, um Bogen und Pfeil zu gebrauchen. Auf ähnliche Weise vermummten sich die Hidatsa mit einem Wolfsfelle, um sich dem Büffel nähern zu können. Ethn. Report. 1901—1902, S. 439: Zwei von der Jagdgesellschaft (Zuñi), die auf der Hirschjagd ist, tragen Hemden aus Baumwolle mit Ärmeln, die bis zum Ellbogen reichen. Das vordere und hintere Teil des Hemdes bemalt man auf solche Weise, dass es möglichst genau dem Körper des Hirsches ähnelt; Hände und Arme bis zum Ellbogen sowie auch die Ärmel werden gefärbt, so dass sie die Vorderbeine des Hirsches darstellen. Jeder trägt das Fell vom Kopfe eines Hirsches über dem Kopf. In dieser Kleidung ahmen die beiden Jäger möglichst genau, sogar bis auf das Grasen, das Wild, das sie fangen wollen, nach.

19) Ethn. Report 1897—98, 1, S. 352: Nach der Überlieferung leiteten die Irokesen, welche sich auf dem Kriegszug gegen die Cherokees befanden, die Musik und Bewegung des Büffeltanzes, vom Brüllen und den Bewegungen einer Büffelherde her, die sie zum ersten Male ihre Lieblingslieder singen, d. h. brüllen und schnauben, hörten.

20) Ethn. Report 1881—82, S. 323, über den Präriewolftanz der Omaha, der von den Kriegern getanzt wurde, so oft man es für nötig hielt, sich aufzuheitern. Dabei hatte jeder seinen Fellrock umgetan und ahmte die Bewegungen des Präriewolfs nach, indem er trottete, um sich spähte usw. S. 348 beschreibt den Büffeltanz der Omaha, wobei je vier Männer sich eine Büffelhaut über den Kopf zogen. Die Hörner standen aufrecht, und die Haare des Büffelkopfes hingen bis unter die Brust des Trägers herunter. Die verschiedenen Bewegungen des Büffels wurden von den Tänzern nachgeahmt. S. 348f., über den Wolfstanz der Omaha seitens der Gesellschaft derjenigen, die übernatürlichen Umgang mit den Wölfen haben. Die Tänzer tragen Wolfsfelle und tanzen in Nachahmung der Bewegungen von Wölfen. Auf ähnliche Weise führten sie den Graubärtanz, den Pferdetanz usw. aus.

21) Ethn. Report 1897—98, 1, S. 266, gibt einen Gesang zum Verhüten von Frostbeschädigung. Von den Pfoten des Wolfes, Hirsches, Fuchses und der Beutelratte glaubt man, dass sie nie vom Frost beschädigt werden. Nach jedem Vers des Gesangs ahmt der Sänger den Ruf und die Bewegungen des Tieres nach. Die gebrauchten Worte sind der Form nach altertümlich und sind zu übersetzen: „Ich werde ein echter Wolf" usw. Das Lied lautet:

1. Tsûñ′ wa′ ′ya-ya′ (viermal wiederholt), wa + a! (verlängertes Geheul). Der Sänger ahmt einen Wolf nach, wie er die Erde mit den Pfoten scharrt. — 2. Tsûñ′-ka′ wi-ye′ (viermal), sauh! sauh! sauh! sauh! (indem man den Ruf und das Springen des Hirsches nachahmt). — 3. Tsûñ′-tsu′ ′la-ya′ (viermal), gaih! gaih! gaih! gaih! (indem man das Bellen und Kratzen des Fuchses nachahmt). — 4. Tsûñ′-sĭ′-kwa-ya′ (viermal), kĭ + (indem man den Ruf einer in die Enge getriebenen Beutelratte nachahmt und den Kopf zurückwirft, wie jenes Tier es tut, wenn es sich tot stellt).

22) Ähnlich beim Gebrauch der Masken (vgl. Anm. 32). Siehe Wundt, Völkerpsychologie 2, 1, 412ff. und dazu Zs. f. deutsche Phil. 38, 558—568: „Der maskierte Mensch ist der ekstatische Mensch. Mit dem Anlegen der Maske versetzt er sich in Ekstase, fühlt er sich in fremde Lebensvorgänge ein, eignet er sich das Wesen an, mit dem er sich durch die Maske identifiziert. Für den naiven Menschen, wie für das Kind ist die Maske durchaus nicht blosser Schein, sondern wirkender Charakter. Der Augenblickstanz wurde zum Zaubertanz. Die Naturvölker verwenden ihre Masken nur bei den feierlich-ernsten Zaubertänzen, nicht zu ihrer burlesken Mimik; die Tänzer sind in Tiermasken" usw.

23) Beim primitiven Menschen war die Hauptérwägung, ob gewisse Gegenstände ihm schädlich oder nützlich seien. Vgl. Behaghel, Der deutsche Sprachbau, S. 98: „Die grossen Tiere und die mächtigen Bäume, die Tiere und Pflanzen, die für die Ernährung und Bekleidung des Menschen von Bedeutung sind, die Tiere, die sein Leben bedrohen, sie haben viel früher sprachliche Bezeichnung gefunden, als der unscheinbare Käfer im Sande, als die kleine Blume des Waldes. So kommt es, dass die Namen der grösseren Tiere, der grossen Waldbäume, der wichtigsten Getreidearten allen germanischen Stämmen gemeinsam sind, einzelne sogar, wie Wolf, Kuh, Ochse, Birke, Buche,

Erle, Gerste mit den Benennungen anderer indogermanischen Völker übereinstimmen." Ohne Zweifel beschäftigten die Tiere ihre Aufmerksamkeit früher als die Pflanzen; vgl. Wundt, Völkerpsychologie 2, 1, 412f. über den Maskentanz: „Überhaupt haben die Tiermotive weit früher Berücksichtigung erfahren als die Pflanzenmotive." Vgl. Anm. 50.

24) Bei den amerikanischen Indianern z. B. wird der in einen Bären verwandelte Mensch oder umgekehrt als wohlwollend betrachtet (Ethn. Report 1880—81, S. 83). Nach J. Grimm, Teutonic Mythology 3, 1097 finden wir auch in norwegischen Berichten die Umwandlung in einen Bären, denn der Bär wurde als ein vernünftiges Wesen angesehen und geachtet.

25) J. Grimm, Geschichte der deutschen Sprache, S. 233: „Ein sabinischer Stamm hiess Hirpi (lat. hirpus = Wolf in sabinisch-oskischer Mundart), weil den Einwandernden ein Wolf Führer geworden war, oder nach anderer Sage sie Wölfe gejagt hatten und gleich Wölfen raubten, d. h. im Sinn des deutschen Ausdrucks friedlos waren."

26) Die Werwolfsage konnte nur dort aufkommen, wo das Tier, Wolf, Tiger oder Löwe usw. heimisch war; und ebenso verschwanden die Werwolfsagen nach und nach dort, wo das Tier selten wurde oder ausstarb. Vgl. Anm. 5.

27) Die Watusi in Ost-Afrika bezeichnen ausdrücklich alle wilden Tiere, mit Ausnahme ihrer eigenen Totem-Tiere, als feindliche Späher (Enc. Brit. unter Lycanthropy).

28) Grinnell, Story of the Indian S. 208: Vom Wolf glaubte man, dass er in der Tierversammlung dem Indianer die Macht geben könnte, mitten in das Lager des Feindes zu schleichen, ohne gesehen zu werden.

29) Also war ursprünglich der germanische Gott Logi kein böser Gott. Logi bedeutete die natürliche Kraft des Feuers; Loki bedeutete dasselbe, aber aus dem plumpen Riesen ist ein listiger, verführerischer Bösewicht geworden (siehe Grimm, Teutonic Mythology 1, 241). Ein Sohn Lokis, Fenrisûlfr, erscheint in Wolfsgestalt unter den Göttern. Vielleicht ist die Verbindung mit dem Wolf teilweise verantwortlich für die Umwandlung Logis (Lokis) von einem guten in einen bösen Gott.

30) Enc. Brit. unter Lycanthropy: Im heutigen wilden Leben finden wir Tiergestalt der Häuptlinge oder Geister, der Medizinmänner; einige jagen in Tiergestalt für die Gemeinde, andere sollen Tiergestalt annehmen, um sich rechtmässig an Feinden zu rächen; andere um des Blutvergiessens und Kannibalismus willen.

31) Ohne Zweifel erwarben manche dieser als Wolf verkleideten Menschen bedeutenden Ruhm durch ihre Geschicklichkeit und Kühnheit, wie wir es wohl von solchen Eigennamen schliessen sollten wie Rudolf, das eigentlich Ruhmwolf bedeutet, Ruhm dem gotischen hrōþeigs (siegreich) verwandt, im Sanskrit kir (rühmen); oder Adolf von Adalolf, d. h. Edelwolf, ursprünglich Edelräuber also, da Wolf ursprünglich beinahe dasselbe wie Räuber bedeutete (Kluge). So war Räuber oder Wolf ursprünglich eine hochgeachtete Benennung, zu einer Zeit, wo die Menschen vom Raub und von der Jagd lebten, entweder als Seeräuber oder als Bergräuber usw. (über diesen frühen Beruf vgl. Hirt, Die Indogermanen 1905 S. 268ff.), und dieser Beruf wurde nicht als entehrend angesehen (siehe die Benennung 'Wölfe' auf die Pawnees angewandt, S 33). Späterhin finden wir auch Namen wie Wulfila (kleiner Wolf). Viele Indianernamen sind Tiernamen, z. B. Guter Fuchs, Guter Bär, Gehender Bär, Überwindender Bär, Stürmender Bär, Stolpernder Bär, Kühner Bär, Bärenrippe, Rauchender Bär, Beissender Bär, Rückwärtsschauender Bär, Wolken-Bär, Toller Bär, Toller Wolf, Einsamer Wolf, Schlanker Wolf, Wolfsohr, Wolfskleid usw. Siehe Ethn. Report 1882-83, S. 169: Die Indianernamen spielen recht oft auf irgend ein Tier an und drücken irgend ein Merkmal oder eine Stellung jenes Tieres aus. (Über die Namen vgl. Anm. 56.)

32) Ethn. Report 1881-82, S. 73ff. (siehe Anm. 22): „Die Anwendung der Masken ist weitverbreitet." Der Ursprung und die Entwicklung des Gebrauchs von Masken sind beinahe dieselben wie der Ursprung und die Entwicklung des Werwolfs, wie dies in den vorhergehenden Seiten erklärt ist. Wolfskleid und Maske, beides ursprünglich nützliche Erfindungen, entarteten in gewissenlosen Händen zu Werkzeugen persönlicher Machtvermehrung und Gewinnsucht. Der Gebrauch der Maske ist im obigen Bericht folgendermassen beschrieben:

a) Sie wurde als Schild oder Schirm für das Gesicht gebraucht, zum Schutz gegen menschliche oder andere Angriffe. Sie wurde also anfangs bloss als mechanischer Widerstand gegen Gewalt benutzt; später, aber noch in der untersten Stufe der Kultur, wurde sie gebraucht, um durch Scheusslichkeit oder durch die Versinnlichung übermenschlicher Wesen Schrecken einzuflössen und moralischen Einfluss auf den widerstehenden Menschen zu gewinnen. Dann entstanden besondere Abweichungen, z. B. Erfindungen über irgend ein räuberisches, listiges oder geheimnisvolles Tier.

b) Als der Glaube an übernatürliche Wesen wuchs, ward die Maske bei religiösen Feierlichkeiten als ein Teil des religiösen Geräts, gleich dem Hemd oder Gürtel des Schamanen verwendet; siehe Ethn. Report 1896—97, 1, 395: Wenn die Maske bei irgend einer Feierlichkeit getragen wird, so glaubt man, dass ihr Träger unbewusst mit dem Geist des Wesens, das seine Maske darstellt, erfüllt wird.

c) Endlich kommt das Element des Humors hinzu; die Maske wird bei öffentlichen Belustigungen und Spielen gebraucht; zur Verhütung der Erkennung bei festlichen Gelegenheiten usw., wie die Tierfelle, die beim Tanz getragen werden.

33) Ethnol. Report 1888-89, 593: Hier folgt ein Bericht über einen aus einer Hirschhaut hergestellten Rock oder Mantel, der mit verschiedenen mystischen Malereien bedeckt ist. Dieser von den Apachen angefertigte Mantel wurde als ein Mantel der Unsichtbarkeit gebraucht, d. h. als ein Zauberkleid für Kundschafter, welches diesen ermöglichte, ungestraft durch das Land, ja selbst durch das Lager ihrer Feinde zu gehen. In diesem Falle beruht die Macht des Fetischs auf den gemalten Zeichnungen. Die Apachen haben einen ähnlichen Fetisch oder ein ähnliches Amulet. Die gezeichneten Sinnbilder waren die Regenwolke, ein sich schlängelnder Blitz, Regentropfen und die Kreuzung der Winde von den vier Himmelsrichtungen. Ethn. Report 1889—90, S. 515: Bei den Hidatsa (Sioux) sind die Fetische hauptsächlich Wolfsfelle. Wenn sie in den Krieg gehen, tragen sie immer den aus dem Rücken eines Wolfsfells geschnittenen Streifen, dessen Schwanz von den Schultern herunterhängt. Durch einen in der Haut angebrachten Riss steckt der Krieger den Kopf, so dass die Haut des Wolfskopfes ihm an der Brust herunterhängt. Endlich wurden die Zaubermäntel oder Hemden und Gürtel ein Teil der gewöhnlichen Tracht der Schamanen oder Zauberer. In der Volkskunde aller Länder finden wir zahlreiche Berichte über heilige Gürtel. Ethnol. Report 1897—98, 1 (Cherokee), S. 393: Einige Krieger hatten Medizin, um ihre Gestalt nach Gefallen zu verändern, und so ihren Feinden zu entkommen. Ähnliche Geschichten sind bei jedem Stamm zu finden (ebd. S. 501).

34) Als Beispiel der Rache oder der reinen Brutalität führt Andree S. 69 die Menschen im Innern Afrikas an, die die Zauberei verstehen, sich in Löwen verwandeln und umherlaufen, um andere zu töten. Vgl. auch unten Anm. 36, wonach der Mann-Wolf Abessiniens seinen Feind tötet und dessen Blut saugt, und auch andere Mann-Wölfe denen er begegnet, tötet. Dies alles findet in der Nacht statt, was uns an unseren Pawnee-Indianer erinnert, der sich in der Nacht in seinem Wolfsfell aufmacht, auf das feindliche Dorf zu trabt, um zu erfahren, wo die Pferde seines Feindes angebunden sind, damit er sie stehlen kann, sobald alles schläft (Grinnell S. 246 und 70—73). Ethn. Report 1887—88, S. 461: Geraubtes oder verlorenes Eigentum wiederzuerlangen, besonders kleine Pferde, ist eine der Hauptaufgaben der sogenannten Medizinmänner.

35) Der zunehmende Aberglaube bewirkte, dass man das Wolfskleid anlegte, nicht bloss um aus dem Träger einen Gegenstand der Landschaft zu machen, sondern auch um ihm die Eigenschaften des Tieres, das er darstellte, Schnelligkeit, Kühnheit usw. zu verleihen (wie bei den Masken, Anm. 32); endlich glaubte man, dass der Träger eines solchen Kleides in der Tat verwandelt wurde, wie die Träger des Werwolfshemds in Deutschland. Die Wölfe wurden als gute Jäger angesehen, die nie fehlgehen (Ethn. Report 1897—98, 1, S. 280). Ebd. S. 264: Bei den Cherokees wird der Wolf als Jäger und Kettenhund Kanátis geachtet. Daher begreifen wir, wie die Wolfsverkleidung, welche die Fähigkeit eines unfehlbaren Jägers verlieh, bei denen in besonderer Gunst stehen musste, die ihre Nahrung durch die Jagd gewannen. Auf ähnliche Weise glaubte man, dass der Gesang der Lieder, welche die Rufe gewisser Tiere nachahmten, einem irgend eine Eigenschaft des betreffenden Tieres übertrug (siehe Anm. 21). Ethn. Report 1901—1902, S. 394: Um

tierische Eigenschaften zu gewinnen, befestigte sich ein Zauberer Krähen- und Eulenfedern am Kopf, um gleich der Krähe das Herannahen des Menschen schnell sehen zu können, und die Augen der Eule, um nachts wandern zu können. . . . Er schlug mit den Armen. . . . Ein Zuñi-Mann hörte ein Geschrei wie das der Eule, doch menschlich; er sah sich um und entdeckte einen Mann, den er als einen Zuñi erkannte. „Aha!" sagte er, „warum hast du jene Federn am Kopf? Aha, du bist ein Zauberer." — Im Bulletin of the Bureau of American Ethnology 26, 156f. (1901) finden wir ein Beispiel der Verwandlungskraft des Tiergewands, aus den Kathlamet texts: Eine Frau ass vom Fett einer Hündin, gebar fünf Hunde und eine Hündin. Als sie älter wurden, entdeckte sie eines Tages, dass sie sich in wirkliche menschliche Kinder verwandeln konnten. Während sie unten am Ufer waren, trat die Mutter ins Haus, und nun entdeckte sie die Hundefelle (blankets). Sie nahm dieselben und verbrannte sie. Dann behielten die Kinder ihre menschliche Gestalt (wie Sigmund und Sinfjǫtli in der Vǫlsungasaga). Ebd. S. 58 ist erzählt, wie ein alter Mann sich in ein Elentier verwandelt, indem er ein Elentierfell anlegt. — W. Golther, Handbuch der germanischen Mythologie 1895, S. 100, schreibt: Die Fähigkeit von Leuten, die sich verwandeln können, heisst 'sich zu häuten, die Hülle zu wechseln' usw. Das Umwerfen eines äusserlichen Gewandes kann den Wechsel der Gestalt hervorbringen, wie Freyjas Federgewand, die Schwan- und Krähenhemden der Valkyrjen, Odins Adlergewand. Die Wolfsgewänder (úlfahamir), wenn angelegt, verwandeln den Menschen zum Wolfe. [Meissner, Ritter Tiodel, Zs. f. deutsches Altertum 47, 261.]

36) Ethn. Report 1901—1902, S. 392: Der Eigentümer schöner Perlen fürchtet, dass irgend eine durch Eifersucht getriebene Hexe ihn mit Krankheit schlagen wird. — Als andere Beispiele der angeblichen Aneignung von übernatürlichen Mächten, um Einfluss über andere Leute zu gewinnen, können wir Andree 1, 68 zitieren, wonach Livingstone in Afrika einen Eingeborenen getroffen haben soll, von dem es hiess, dass er sich in einen Löwen zu verwandeln vermochte. Als Löwe blieb er tage- oder monatelang im Walde, in einer heiligen Hütte, nach der ihm seine Frau aber Bier und Lebensmittel hintrug. Daher dürfen wir annehmen, dass wenigstens dieser Löwe nicht viel Verwüstung unter den wilden Tieren anrichtete. Er vermochte die menschliche Gestalt durch eine gewisse Arznei, die ihm von seiner Frau gebracht wurde, wieder anzunehmen. Ferner Andree 1, 69: In Banana in Afrika verwandeln sich die Mitglieder einer gewissen Familie im Dunkel des Waldes in Leoparden. Sie greifen diejenigen an, die sie im Walde treffen, dürfen sie aber nicht verletzen und ihr Blut nicht saugen, sonst bleiben sie Leoparden (siehe Anm. 44). — Den Beweggrund des persönlichen Gewinnes finden wir z. B. bei unseren Indianern, die das Wolfsgewand anlegen, um zu rauben oder geraubte Tiere wieder zu erlangen (Grinnell, Pawnee Stories 1, 247; auch die Raubgeschichte 'Wolves in the Night' ebd. S. 70ff.). Auch in Abessinien (Andree 1, 69) sollen die Mitglieder der untersten Kaste der Arbeiter die Fähigkeit haben, sich in Hyänen oder andere Tiere zu verwandeln und als solche die Gräber zu berauben. Natürlich wenden sie verschiedene Listen an. Bei Tage sollen sie sich wie andere Leute betragen, nachts aber das Benehmen der Wölfe annehmen, ihre Feinde töten und ihr Blut saugen und mit anderen Wölfen bis zum Morgen umherwandern. Man glaubt, dass sie ihre übernatürlichen Fähigkeiten durch einen aus Kräutern hergestellten Trank erlangen. Man wird wohl nicht leicht entdecken, dass es nur Scheintiere sind, da sie in der Nacht wandern und plündern; am Tage verbergen sie natürlich die Tiergewänder (siehe Andree 1, 72). — Ethn. Report 1880—81, S. 68: Bei den Chaldäern, Ägyptern und Griechen hing der Erfolg der Zauberei von der Unwissenheit des Volkes und der verhältnismässigen Gelehrsamkeit der wenigen ab, die sie ausübten. Bei den amerikanischen Indianern besitzen die Medizinmänner und die geschicktere Zauberin nur wenig mehr Gelehrsamkeit als die Gesamtheit des Stammes, und ihr Erfolg hängt gänzlich vom eigenen Glauben an ihre übernatürlichen Fähigkeiten und vom Glauben und der Furcht ihrer Anhänger ab. — Die Irokesen glaubten an Leute, die Tiergestalt teilweise annehmen konnten. Vgl. Grinnell, Blackfoot Lodge Tales S. 79: Ein alter blinder Wolf mit machtvoller Medizin heilte einen Mann, und brachte es zustande, dass dessen Kopf und Hände wie die des Wolfes aussahen. Der übrige Körper wurde nicht verändert. Er hiess ein Mann-Wolf.

37) Ethn. Report 1880-81, S. 73: Die Hexen vermochten Tiergestalt anzunehmen und haben es getan. So sah ein Mann einen Hund, aus dessen Maul und Nasenlöchern Feuer strömte. Es war Nacht. Der Mann schoss auf den Hund, und am nächsten Morgen folgte er der Spur der Blutstropfen aus dessen Wunde. Bei einer Brücke gewahrte er Fusstapfen einer Frau an Stelle der Spuren des Hundes, und endlich entdeckte er die Frau selbst, die an der Wirkung des Schusses gestorben war. Ebd. S. 73: Ebenso verschwand bei einem kleinen Fluss ein verfolgtes Schwein, und darauf erschien ein alter Mann, der sagte, dass er es gewesen sei, den sie gejagt hätten. Da wussten die Verfolger, dass er ein Zauberer war. S. 74: Eines Abends verfolgte ein kanadischer Indianer einen weissen Stier, aus dessen Nasenlöchern Feuer strömte. Nie vorher hatte er einen weissen Stier auf dem Reservatgebiet gesehen. Wie der Stier an einem Haus vorbeiging, verwandelte er sich in einen Mann mit einer grossen weissen Decke (Blanket), der seitdem immer als ein Zauberer bekannt war. — Ethn. Report 1901—1902, S. 395: Ein Mann, der des Abends fortging, bemerkte einen sonderbar aussehenden Esel (Burro). Als er nach Hause zurückkehrte, sagte man ihm, eine grosse Katze sei ins Haus gekommen. Er ging wieder hinaus, und entdeckte einen in eine wollene Decke (Blanket), aber nicht nach Zuñi-Art eingehüllten Mann, dessen Kopf tief in die Decke gesunken war. Er erkannte, dass dies Geschöpf ein Zauberer war. — Ethn. Report 1887-88, S. 458: Dass der Medizinmann (Schamane) die Fähigkeit besitzt, sich nach Belieben in einen Coyote (Präriewolf) zu verwandeln und dann die menschliche Gestalt wieder anzunehmen, glauben die Indianer ebenso fest, wie es unsere Vorfahren in Europa glaubten. Und S. 459: Die Abiponen Paraguays schreiben ihren Medizinmännern die Fähigkeit zu, Tigergestalt anzunehmen. Die Medizinmänner von Honduras gaben vor, dass sie die Fähigkeit besässen, sich in Löwen und Tiger zu verwandeln. Auch besassen die Schamanen der Einwohner Nicaraguas die gleiche Fähigkeit. Vgl. Hertz S. 113ff.: „In der christlichen Zeit wurde der heidnische Kultus Teufelsanbetung, und hier entstand mit dem Hexenglauben die Vorstellung von Menschen, die sich mit Hilfe des Satans aus reiner Mordlust zu Wölfen verwandeln. So wurde der Werwolf das Bild des tierisch Dämonischen in der Menschennatur.“

38) Ethn. Report 1887—88, S. 467: Die Medizinmänner der Apachen werden gleichzeitig bezahlt, wenn man sie um Rat fragt, der Priester bei den Eskimos im voraus. Ethn. Report 1889—90, S. 187: Die Grösse der Krankheit wird gewöhnlich nach dem Reichtum der Patienten gemessen. S. 416: Die Zauberer der Sioux bereiteten Liebesgetränke für diejenigen, welche dieselben kauften. Ethn. Report 1901—1902, S. 568: Der Schamane, wie auch der Theurg (Geisterseher), wird meist nach jedem Besuch mit Kattun, Baumwolle oder Lebensmitteln, je nach dem Reichtum der Familie, bezahlt, da jeder weiss, dass diese Ärzte für ihre Dienste die entsprechende Belohnung erwarten. S. 387: Der Zuñi-Arzt wird je nach seinem Ansehen bezahlt. G. B. Grinnell, Blackfoot Lodge Tales S. 284: Wenn früher jemand drei bis vier Wochen krank blieb, musste er sein ganzes Eigentum hingeben, um das Honorar des Doktors zahlen zu können. — Ethn. Report 1887—88, S. 462ff.: Die Erklärung von Krankheit bei den amerikanischen Indianern ist die Erklärung des Chaldäers, des Assyrers, Hebräers, Griechen, Römers, d. h. alle körperlichen Krankheiten werden der Bosheit der Geister (d. h. der Tiergeister, Gespenster oder Hexen) zugeschrieben, die vertrieben oder versöhnt werden müssen. Bei der Zauberei glaubte man, dass ein Kauderwelsch mächtiger wäre als die Sprache, die der Arzt oder die von ihm Betrogenen verstand. S. 468: Man klagt die Medizinmänner an, dass sie ihren Feinden Gift verschreiben. Ethn. Report 1889—90, S. 416: Man glaubte, dass die Zauberer der Sioux den Tod der Leute verursachten, die sich deren Ungnade zugezogen hatten. Ethn. Report 1887—88, S. 581: Wenn ein Apache oder anderer Medizinmann im vollen Staate ist, so hört er auf Mann zu sein und wird die Kraft, die er darstellt, oder lässt seine Anhänger glauben, dass er sie geworden ist. . . . Die mexikanischen Priester maskierten und verkleideten sich und zogen die Häute der Frauen an, die sie geopfert hatten. — So übte der Schamane die Zauberei und Arzneikunst und war dabei Priester. Ethn. Report 1887—88, S. 594: Der Indianerdoktor verliess sich weit mehr auf die Zauberei als auf natürliche Heilmittel. Träume, Trommelschläge, Gesänge, Zauberschmäuse

und -tänze, sowie Geheul waren seine üblichen Heilmethoden. Siehe Grinnell, The Story of the Indian S. 210ff.: Sie glauben fest an Träume. Ihr Glaube an ein zukünftiges Leben gründet sich zum Teil auf Träume usw.

39) Ein Beispiel der fabelhaften Erdichtung zum reinen persönlichen Gewinn findet man bei Andree 1, 77: Wenn die Grönländer an einer Stelle zu viele Seehunde fangen, so rächen sich diese auf schreckliche Weise. Sie nehmen Menschengestalt und greifen ihren Feind zur Nachtzeit in seinem Hause an. Dies ist die Verwandlung des Tieres in einen Menschen, aber der Erfinder der Geschichte dachte dabei ohne Zweifel an den eigenen Gewinn. Es ist das derselbe alte Kampf zum Schutz der Seehunde, der auf andere Weise noch heute immer fortdauert. In Siam erzählt man von Menschen, die durch Zauberformeln Tiger werden und nachts nach Beute umherstreifen (Andree 1, 72). Einer der Mann-Tiger war ein Priester.

40) G. B. Grinnell, Blackfoot Lodge Tales S. 283: Die Wölfe, die in früheren Tagen sehr zahlreich waren, sollen zuweilen toll geworden sein und jedes Tier, das sie trafen, gebissen haben. Dann und wann kamen sie sogar in die Lager und bissen Hunde, Pferde und Menschen. Die Leute, die ein toller Wolf biss, wurden meist auch toll. Sie zitterten, ihre Glieder zuckten, die Kiefer setzten sich in heftige Bewegung, und der Mund schäumte. Oft versuchten sie andere Leute zu beissen. Wenn irgend einer sich auf diese Weise benahm, so banden ihm die Verwandten Hände und Füsse mit Stricken und wickelten ihn in die 'grüne' (frische) Haut eines eben getöteten Büffels. Dann machten sie Feuer auf ihm und um ihn her, und liessen ihn im Feuer liegen, bis die Decke anfing trocken zu werden und zu brennen. Dann zogen sie ihn aus dem Feuer heraus und nahmen die Büffelhaut ab, und er war geheilt. Dies war das Heilmittel gegen den Biss eines tollen Wolfes.

41) Zuweilen entwickelte sich sogar bei den Kundigen selbst eine Monomanie, wie bei der Zauberei. Andree 1, 76 berichtet über diese weitverbreitete Krankheit oder Täuschung (des ersten Jahrhunderts n. Chr. bis spät ins Mittelalter). Die 'Kranken' durchstreiften in der Nachtzeit die Begräbnisplätze, und bildeten sich ein, sie seien Wölfe oder Hunde, und bellten und heulten. Im Mittelalter töteten solche Menschen sogar Kinder und Erwachsene. Wenn sie wieder zur Besinnung kamen oder geheilt waren, behaupteten sie nichts von dem Geschehenen zu wissen. Ethn. Report 1888—89, S. 491: Bei den Schamanen berichtet man von Taschenspielerkunststücken oder angeblicher Zauberei, die mit den besten spiritistischen Sitzungen wetteifern oder sie sogar übertreffen. S. 207: Gebrauch von Mänteln, die aus den Fellen der Büffel und anderer grossen Tiere verfertigt, und mit schamanistischen Sinnbildern bemalt sind. S. 235: Hier nennt sich der Redner einen Wolfsgeist, der besondere Kraft besitze.

42) Im Ethn. Report 1889—90 S. 263 wird über den Ursprung des Wolfs erzählt: Der Wolf war eine arme Frau, die so viele Kinder hatte, dass sie ihnen nicht genug Lebensmittel verschaffen konnte. Sie wurden so mager und hungrig, dass sie sich in Wölfe verwandelten, und durchstreiften fortwährend das Land, um Futter zu finden.

43) Ethn. Report 1885—86, S. 152: Man kann sich keine Vorstellung machen vom schrecklichen Geheul und den Körperverdrehungen dieser Gaukler (Schamanen) oder Zauberer, wenn sie sich zum Beschwören vorbereiten.

44) Andree 1, 70 berichtet über den Hauptzauberer Abessiniens, der von seinen untergeordneten Tiermenschen die Zähne der während des Jahres von ihnen getöteten Menschen als Jahrestribut verlangt. Damit schmückt er seinen Palast. Ethn. Report 1885—86, S. 151 über die Zauberei bei den amerikanischen Indianern: Es bestanden Gesellschaften mit doppeltem Zweck: 1. Um die Überlieferungen von dem Ursprung und von der Weltentstehungslehre der Indianer zu bewahren usw., 2. um einer gewissen Gruppe ehrgeiziger Männer und Frauen durch ihre anerkannte Fähigkeit der Geisterbeschwörung und Zauberei genügenden Einfluss zu verschaffen, um auf Kosten der Leichtgläubigen ein behagliches Dasein führen zu können. S. 162: Jeder Stamm hat seine Medizinmänner und -frauen, eine Art Priesterschaft, die man in Krankheitsfällen immer um Rat fragt. Natürlich liegt es in ihrem Interesse, die Leute glauben zu lassen, dass sie nach Belieben mit den

Munedoos verkehren können. Dann und wann besteht diese Gesellschaft aus einer Familie. Anm 36 und Andree 1, 69.

45) Nach Grimm, Teutonic Mythology 3, 1104 waren im hohen Altertum die Hexen Priesterinnen, Ärztinnen, fabelhafte Nachtweiber, die nie verfolgt wurden. Die Mädchen konnten sich in Schwäne, die Helden in Werwölfe verwandeln, ohne der Achtung ihrer Mitmenschen verlustig zu gehen. Der Missbrauch eines Zauberspruchs wurde bestraft. Eine weise Frau, die Krankheiten heilt und Wunden bespricht, gilt erst dann für eine Hexe, wenn sie durch ihre Kunst Böses tut. Erst später, als man bei jeder Zauberei die Mitwirkung des Teufels voraussetzte, beschuldigte man jene alle der Teufelsbuhlschaft. — Ethn. Report 1901—1902, S. 393: Obwohl man die Hexen als allmächtig ansieht, werden doch nur die armen und unglücklichen verurteilt. Nur selten werden die anderen vor Gericht gestellt; ihre hervorragende Stellung verhindert die öffentliche Anklage. Das erinnert uns an unsere Gewohnheit, Verbrechen der Reichen und Mächtigen zu übersehen. Vgl. Anm. 49.

46) Solch erkünstelter Wahnsinn übt eine nachteilige Wirkung auf den Körper, besonders auf die Augen aus, so dass viele Schamanen (in Sibirien, Amerika usw.) blind werden.

47) Enc. Brit. Bd. 15, unter Lycanthropy: In Preussen, Livland und Litauen waren, nach Angabe von zwei Bischöfen, im 16. Jahrhundert die Werwölfe weit verderblicher als die 'echten und natürlichen Wölfe'. Man sagte, sie hätten eine verfluchte Verbindung derjenigen gegründet, die Neuerungen wollten, welche gegen die göttliche Lehre seien (an accursed college of those desirous of innovations contrary to the divine law).

48) Als dieser selbe Tiger-Mann (in Asien. Andree 1, 72) eine Frau tötete, machte sich deren Mann zur Verfolgung auf, folgte ihm bis an sein Haus, fing ihn später in Menschengestalt und tötete ihn. Ähnliche Kunststücke finden wir im Ethn. Report 1887—88, S. 470 berichtet: Die Medizinmänner der Pawnees verschluckten Pfeile und Messer und vollführten auch das Kunststück, dass sie einen Mann scheinbar töteten und ihn dann wieder belebten, wie die Zuñi-Indianer.

49) Grimm, Rechtsaltertümer 2, 566: 'Hexen waren fast alle aus der ärmsten und niedrigsten Volksstufe' (vgl. Anm. 45). Nach dem 'Literary Digest' vom 9. März 1907, S. 378 (Spiritualism and Spirituality) begehren viele Spiritisten die Gemeinschaft mit Geistern anscheinend nur, um desto sicherer gesund bleiben und desto leichter den Lebensunterhalt verdienen zu können. Enc. Brit., unter Lycanthropy: Die Lächerlichkeit des Aberglaubens wäre den Leuten viel früher klar geworden, wenn nicht die Meinung geherrscht hätte, dass ein verwundeter Werwolf die Menschengestalt wieder annehme; in jedem Falle, wo der vermeintliche Werwolf gefangen wurde, war es sicher, dass er verwundet war, und so erklärte man befriedigend die Tatsache, dass er nicht in Tiergestalt gefunden worden war.

50a) Ethn. Report 1897—98, 1, 263: Der Hirsch, der noch immer im Gebirge häufig vorkommt, lieferte den hauptsächlichsten Lebensunterhalt der Cherokee-Jäger, und nimmt deswegen eine hervorragende Stellung in ihren Sagen, Vorstellungen und Festen ein (vgl. Anm. 23). S. 264: Die grösste Sippschaft (clan) des Stammes heisst 'Wolfleute'. S. 420: Die Cherokee sind immer ein landwirtschaftliches Volk gewesen, und ihr altes Land hat eine üppige Flora; daher spielt das Pflanzenreich in der Mythologie und bei den Feierlichkeiten des Stammes eine weit wichtigere Rolle als bei den Indianern der baumlosen Ebenen und dürren Salbeiwüsten im Westen.

50b) Ein anderes Beispiel liefert die Zeitung 'Westliche Post', St. Louis vom 9. Januar 1908: Ein zahmer Wolf, der seit zwei Jahren der Liebling der Familie eines Farmers bei Marshfield, in Wisconsin gewesen war, entkam und fiel ein Huhn an. Die Tochter des Farmers rief den Wolf, aber er war vom Blutgenuss wild geworden, griff sie an und biss sie in beide Arme und ein Bein. Er hielt sie so fest, dass das Mädchen erst befreit werden konnte, nachdem sie den Wolf mit seinem Halsband fast erwürgt hatte. Auch folgender Bericht derselben Zeitung vom 13. Januar 1908 beweist das häufige Vorkommen der Wölfe heutzutage sogar in ganz volkreichen Gegenden: „Wolfplage. Aus dem

nördlichen Wisconsin wird gemeldet, dass Wölfe in diesem Jahre zahlreicher sind denn je, und dass sie, durch Hunger getrieben, sich nahe an die Ortschaften wagen und Haustiere und auch Menschen angreifen. Zwei grosse Wölfe fielen in dieser Woche das Pferd der Frau Branchard an; das Pferd scheute und jagte in den Wald, wo es durch Arbeiter angehalten wurde, welche die Bestien verscheuchten."

51) John Fiske, Myths and Myth-Makers S. 78 ff., erklärt den Ursprung und die Entwicklung des Werwolfs folgendermassen: Von der Vorstellung wolfartiger Gespenster war es nur ein kurzer Schritt bis zur Vorstellung der körperlichen Werwölfe. . . . Das Christentum verlieh sogar dem Werwolfglauben einen neuen und furchtbaren Charakter. Die Lykanthropie wurde als eine Art Zauberei angesehen, der Werwolf sollte seine Fähigkeiten vom Teufel erhalten. Oft war man genötigt seine Feinde zu töten, und einige mordeten sogar aus Lust am Töten (wie die Berserker); oft war es eine Art mörderischer Raserei, bei der sie sich in Wolfs- oder Bärenfelle kleideten und sich zur Nachtzeit auf den Weg machten, um unvorsichtigen Reisenden das Rückgrat zu brechen, den Schädel zu zerschmettern und dann und wann mit teuflischer Freude deren Blut zu trinken. . . . Möglicherweise waren die Wölfe oft die Erfindung einer aufgeregten Phantasie. So schrieb man die Wolfsnatur dem Wahnsinnigen oder Blödsinnigen zu, der menschenfresserische Triebe zeigte, und später schrieb die mythenbildende Phantasie dem Unglücklichen einen greifbaren Wolfskörper zu. Es waren drei Ursachen: 1. Die Verehrung der toten Vorfahren mit Wolf-Totems gab zur Vorstellung von der Verwandlung der Menschen in göttliche oder übernatürliche Wölfe Anlass; 2. man erklärte den Sturmwind als das Rauschen einer Seelenschar der Verstorbenen oder als das Geheul wolfartiger Ungeheuer (vom Christentum Dämonen genannt); 3. die Berserkerraserei und der Kannibalismus, und die angeblich von solch teuflischer Verwandlung verursachten Visionen, riefen den Werwolfaberglauben des Mittelalters ins Leben. Die Vorstellung, dass jemand, der ein Wolfsfell anzog, zum Werwolf wurde, ist vielleicht ein Überbleibsel der von den Berserkern behaupteten Tatsache, dass sie zur Nachtzeit, in Wolfs- oder Bärenfelle gekleidet, den Wald unsicher machten. Eine dauernde Heilung wurde durch die Verbrennung des Werwolfskleids bewirkt, falls der Teufel den Menschen nicht mit einem neuen Wolfsfell versah. Ursprünglich brauchte die Seele nur die äussere Hülle eines Geschöpfes anzuziehen, um zu irgend einem Geschöpf zu werden. Der ursprüngliche Werwolf ist der Nachtwind, eine Art Führer der toten Seelen, der im winterlichen Sturme heult. Vgl. Enc. Brit. unter Lycanthropy: Die Berserker Islands kleideten sich in Bären- und Wolfsfelle. In der eigentlichen Mythologie nimmt man Tiergestalt weit öfter zu bösen als zu guten Zwecken an.

52) Nach Grimm, Teutonic Mythol. 3, 1094, hängt die Annahme der Wolfsgestalt ursprünglich vom Anlegen eines Wolfsgürtels oder -hemdes ab, wie die Verwandlung in einen Schwan vom Anlegen des Schwanenhemds oder -rings. Die Verwandlung braucht gar nicht zu Zauberzwecken geschehen; wer das Wolfshemd anzieht oder in dasselbe beschworen wird, unterliegt der Verwandlung. Mit der Gestalt nimmt er auch die Wildheit und das Geheul des Wolfs an. Er durchstreift den Wald und zerreisst alles, was ihm in den Weg kommt. Ähnlich ist der Glaube des amerikanischen Indianers, dass der Maskenträger mit dem Geiste des Wesens erfüllt wird, das seine Maske darstellt (Anm. 32): oder dass der Schamane in vollem Staate die Mächte verkörpert, die er darstellt (Anm. 38). [Nürnberger Flugblatt von 1589 bei A. Bartels, Der Bauer 1900 S. 60.]

53) In einigen Geschichten der Indianer verwandeln sich die in Wolf, Truthahn oder Eule verzauberten Menschen, wenn sie verfolgt werden, in Stein oder ein Stück verfaultes Holz. In Anm. 33 sind die unsichtbar machenden Mäntel erwähnt.

54) Hirt, Die Indogermanen 1, 187: Unter den grossen Raubtieren treten uns Bär und Wolf mit alten Namen entgegen. Der Wolf ist freilich überall in Europa verbreitet gewesen, der Bär ist aber ganz sicher ein Waldtier. Enc. Brit. unter Lycanthropy: Mit dem 17. Jahrhundert war in England der Werwolf schon lange ausgestorben. Es blieben der bösen Zauberin nur kleine Tiere wie die Katze, der Hase, das Wiesel usw. übrig, in die sie sich verwandeln konnten. Vgl. Anm. 5.

55) Bei den Indianern, wo verschiedene grössere Tiere häufig vorkommen, nannte man besonders die Pawnees 'Wolf-Leute' (s. die Zeichensprache der Prärien), weil sie, wie wir schon sahen, die Wölfe am besten nachahmten. In Europa, wo von grösseren Tieren nur der Wolf überall zahlreich vorkam, beschränkte man die Bezeichnung 'Wolf-Leute' (oder Werwölfe) auf keine Gegend oder Menschen, sondern nannte so allgemein alle diejenigen, die sich Wolfsart aneigneten und ihrer Verbrechen wegen verbannt wurden. Sie verkleideten sich ohne Zweifel als Wölfe, um nicht entdeckt zu werden (Anm. 5), und daher hiess der Warg oder Geächtete Wolf (Anm. 57, Schluss). Golther, Mythologie S. 102: Wird ein Werwolf verwundet oder getötet, so findet man einen wunden oder toten Menschen. Die Werwölfe halten sich, wie schon gesagt, im Walde und Dunkel auf, um eine Entdeckung zu vermeiden. — Ähnlich verhält sich die Sache bei den Hexen. Ethn. Report 1901—1902, S. 393: Die Hexen sollen die Nacht lieben und im Schatten und Dunkel lauern. Man glaubt, dass die Hexen Tiergestalt annehmen können. Sigmund und Sinfjǫtli hausten als Wölfe im Walde. Auch konnte der Vorfahr der Mýramenn in Island des Nachts in Wolfsgestalt seine Wohnung verlassen. Nach einem anderen norwegischen Bericht vermochten manche Leute Wolfsgestalt anzunehmen, sie hausten dann im Hain und Wald, wo sie die Menschen zerrissen (Pauls Grundriss 3, 272).

56) Über Namen vgl. Anm. 31. Hier war die Entwicklung wohl dieselbe wie bei den Masken (Anm. 32) und dem Werwolfglauben selbst; d. h. a) Schutz vor äusseren Einflüssen; b) Glaube an übernatürliche Kräfte; c) Humor. — a) Enc. Brit. unter Lycanthropy: Oft werden die Kinder Wolf geheissen und als Wolf verkleidet, um ihre übernatürlichen Feinde zu betrügen (andere Beispiele der Annahme von den Eigenschaften oder der Natur der Tiere zum Zweck des persönlichen Vorteils siehe Anm. 21). Die Begleitung vom Wolf oder Raben bedeutete Sieg (J. Grimm, Teut. Mythol. 3, 1139), und das althochdeutsche Wolf-hraban (Wolfram) war wohl ein glückverheissender Name für den Helden, dem die beiden Tiere den Sieg versprachen. Keineswegs sind die Namen bloss Erzeugnisse des Zufalls. Die serbischen Mütter nennen den langersehnten Sohn Vuk (Wolf); dann können die Hexen ihn nicht auffressen. Das ahd. Wolfbizo war ein glückbringender Name, d. h. ein vom Wolf Gebissener und dadurch Beschützter. So heilt man homöopathisch Gleiches durch Gleiches. — b) Gleichzeitig mit dem zunehmenden Glauben an übernatürliche Mächte kam wohl die von Meringer (Indogerm. Forsch. 16, 165) erwähnte Erteilung geheimer Namen auf, da man einem Menschen schon durch den Namen schaden und einen Feind bloss dadurch herbeirufen konnte, dass man seinen Namen sprach: 'Wenn man den Wolf nennt, kommt er g'rennt'. Vgl. auch Meringer ebd. 21, 313ff.: Es war gefährlich Bären oder Wolf in den von diesen Tieren geplagten Gegenden zu erwähnen; daher vermied man es aus Furcht, den Namen dieser Tiere auszusprechen, man nannte den Bären z. B. Honigfresser usw. — c) Als man sich endlich mit den feindlichen Tieren besser messen konnte, traten eine furchtlose Stimmung und Äusserungen des Humors ein. Da entstanden solche Namen wie die in Anm. 31 erwähnten und Geschichten wie die über Romulus und Remus, die von einem Wolf gesäugt wurden.

58) Die Geächteten. Die Werwolfvorstellungen werden auch mit denjenigen von Geächteten, die sich in den Wald geflüchtet haben, vermischt (vgl. Grimm). Ein bemerkenswertes Beispiel davon ist das von Sigmund und Sinfjǫtli in der Vǫlsungasaga. Darüber sagt W. Golther, Handbuch der germanischen Mythologie 1895 S. 102: „Die Sage mag auf einem alten Missverständnis beruhen. Warg, Wolf hiess der Geächtete in der germanischen Rechtssprache. Warg wurde wörtlich als Wolf verstanden, und so bildete sich die Werwolfsgeschichte." Ebd. S. 424: „Gefesselt wurde Loki als Ächter in den Wald getrieben, er wurde Warg d. h. Wolf. Wölfe hiessen die friedlosen Waldgänger." Schade (Altdeutsches Wörterbuch) erklärt das Wort warg als ein räuberisch würgendes, wütendes Wesen, ein Mensch von roher, verbrecherischer Denk- und Handlungsweise, geächteter Verbrecher, ausgestossener Missetäter; warg ist Benennung des Wolfes, in der Rechtssprache ein treu- und vertragbrüchiger Mensch, vogelfreier Mann, der den Frieden durch Mord gebrochen und landflüchtig geworden, oder nun im wilden Walde gleich dem Raubtiere haust und wie der Wolf ungestraft erlegt werden darf; im jetzigen

Gebrauche auf Island Bezeichnung einer gewalttätigen Person." Ähnlich J. Grimm, Gesch. d. d. Spr. S. 233. Wie die Indianer die Geächteten behandelten, ist im Ethn. Report 1879—80, S. 67 ff. dargelegt: Ein Geächteter ist ein Mann, der infolge seiner Verbrechen den Schutz seiner Sippschaft (Clan) verloren hat und nicht verteidigt wird, wenn andere ihm etwas zu leide tun. Wenn die Ächtung ausgesprochen ist, z. B. bei den Wyandots, so ist der Häuptling der Wolfsippschaft (Clan) verpflichtet, dies Urteil der Ratsversammlung bekannt zu machen. Bei der Ächtung des höchsten Grades ist jedes Mitglied des Stammes, das dem Missetäter begegnet, verpflichtet, ihn wie ein Tier zu töten. Ebd. S. 60 ff.: Der Häuptling der Wolfsippschaft ist Herold und Sheriff des Stammes (vgl. auch Ethn. Report 1893–94, S. CXIV). Die Verbrecher hielten sich im Wald und Dunkel auf. Viele von ihnen lebten wie die Tiere, kleideten sich in Tierfelle und spielten, um andere in Schrecken zu setzen (Anm. 13, Schluss), die Rolle von Werwölfen. Da also viele Geächtete wie die Wölfe lebten, sich kleideten und benahmen, wurden Wolf und Geächteter gleichbedeutende Worte.

Bilderbogen des 16. und 17. Jahrhunderts.

Von **Johannes Bolte.**

(Vgl. oben 17, 425—441.)

7. Der Freierkorb.

In einem verlorenen Bildergedicht von 1533 oder 1534 hatte Hans Sachs (Fabeln und Schwänke hsg. von E. Goetze 1, 111) einen Baum beschrieben, 'darauf Maid und Gesellen wachsen.' Aus späteren Nachbildungen[1]) erkennen wir, dass hier junge Gesellen einen Baum umringten, der statt der Äpfel zierliche Mägdlein trug, und mit Knitteln oder Rechen diese begehrenswerten Früchte herabzuholen trachteten.

Verwandt damit ist das auf zwei Bilderbogen aus der Mitte des 17. Jahrhunderts erhaltene, aber auf einen Stich von Joh. Theodor de Bry[2]) in Frankfurt zurückgehende Bild der Freierwahl, auf dem das heiratsfähige junge Volk nicht auf einem Baume, sondern in einem grossen Korbe versammelt sitzt, in den die wählenden Jünglinge und Jungfrauen mit verhülltem Gesichte wie in einen Lostopf oder Glückshafen hineingreifen. Es wird also der Gedanke veranschaulicht, dass meist der blinde Zufall die Liebespaare zusammenführt. Auf dem ersten Bogen (A), der keinerlei Datum und Ortsangabe aufweist, ladet der Dichter in achtsilbigen Reim-

---

1) Ein Kupferstich von J. Th. de Bry 'Felices iuvenes, quibus haec est arbor in hortis' in seinen Emblemata saecularia 1596 nr. 23 = 1611 nr. 44 (Neudruck von F. Warnecke 1894) = Diederichs, Deutsches Leben der Vergangenheit in Bildern 1908 nr. 1053; zwei Augsburger Holzschnittbogen von M. A. Hannas, 'der Baurenknecht Baum' und 'der Baurenmägdlein Baum', um 1620 (Stiefel, Hans Sachs-Forschungen 1894 S. 63. Weller, Annalen 1, 420); Rosenkranz, Zur Geschichte der deutschen Literatur 1836 S. 263.

2) Emblemata saecularia 1596 nr. 22 = 1611 nr. 43: Connubia caeca. Glaub mir in Warheit, wer du bist, Ein blinder Griff der Heurath ist; Ist einer, den das Glück erwehlt, So sind ihr zehen, den es fehlt.

paaren die Zuschauer ein, heranzutreten und ihr Glück zu versuchen, und tröstet sie im voraus über den Ausfall ihrer Wahl mit dem Erfahrungssatze, dass niemand auf Erden von Mängeln frei sei. Dasselbe Bild, vielleicht sogar dieselbe Kupferplatte, hat dann der Nürnberger Verleger Paul Fürst, über dessen umfangreiche Tätigkeit auf dem Gebiete der illustrierten Flugblattliteratur wir von Theodor Hampe näheren Aufschluss erhoffen, mit einem neuen Text versehen, der durch das daktylische und Alexandriner-Versmass dem veränderten Zeitgeschmacke Rechnung trägt.

A) Newer Korb voll Venuskinder, | Allen Jungen Gesellen vnd Jungfrawen, so wol auch andern Mann- und Weibsperso-|nen (die dessen bedörfftig) zum besten für Augen gestellt. |

[Dazu ein Kupferstich, 13 × 27,7 *cm* gross, der einen grossen, mit Männern und Frauen gefüllten Korb darstellt, an welchen von rechts Männer, von links Frauen herantreten, um mit verhülltem Gesicht ihre Wahl zu treffen. Darunter ein beschreibendes Gedicht von 74 Versen in drei Spalten. o. O. u. J. (um 1650). fol. — Gehörte 1905 dem Münchner Antiquar L. Rosenthal.]

Demnach bißhero zu der Zeit
Sich angefangn ein grosser Streit,
An vielen Orten hin und her
Hat hören lassen mit beschwer
5 Bey manchem Mann- vnd Weibsperson
Ein grosse Lamentation,
Vnd haben auch gantz vnverhollen
Dem Heyrathen schuld geben wollen
Ihrer sehr viel auff dieser Erd,
10 Seynd auch damit noch hart beschwert,
In dem sie gäntzlich geben vor,
Wie daß sich nunmehr hett Amor
Verkrochen in ein Hölen hin
Oder Pecunia von jhn
15 Vnversehens gewandert fort,
Wie vns dann sagt das alt Sprichwort
Als: 'Amor vincit omnia;
Das leugst du, sprach Pecunia,
Da ich Pecunia nicht bin,
20 So bist du, Amor, auch bald hin' [1]),
Ist also gleichsam überall
Ein grosser Mangel ohne zahl
Bey dergleichen Leut hie auff Erd,
Welchs die täglich Erfahrung lehrt,
25 Dieweil jhnen fast nicht mehr trawen
Viel Jung Gesellen vnd Jungfrawen,
Daß sie sich in Ehstand begeben,
Förchten gäntzlich dergleichen Leben
Vnd sind bißweilen gar anderst gsinnt,

1) Über die Verbreitung dieses Spruches vgl. Bolte zu V. Schumanns Nachtbüchlein 1893 S. 400 und zu Freys Gartengesellschaft 1896 S. 282, sowie Zs. f. deutsches Altertum 48, 28.

30 Haben auch die Beysorg geschwind,
Sie möchten etwan derentwegen
Auch übl ankommen, vnd dargegen
Haben sie solches vnterlassen:
Darumb dann billich gleicher massen
35 Diesen Manns- vnd Weibspersonen allein
Weil sie ja so gar forchtsam seyn,
Ist jhnen hier zu leben wol
Ein Korb mit Venuskinder voll
Vor Augen gstellt vnd zugericht,
40 Darein sie mit verdecktem Gsicht
Können greiffen mit allem fleiß,
Damit sie dardurch auff die weiß
Ein Venuskind erdappen frey,
Das gäntzlich ohne Mängel sey.
45 Wie sie es meynen zu bekommen,
Haben sie hier in einer Summen,
Sie heben darauß gleich, was sie wölln,
Ein Jungfraw oder Jungen Gsellen.
Darmit wollen sie nur hingehen,
50 Allein dabey mich recht verstehen
Vnd mit diesem zu frieden seyn,
Was jedem das Glück in gemein
Wird geben, weil hier allerhand
Sorten seynd, jedoch vnbekannt.
55 Weil aber sonst das Sprichwort meldt,
Daß keiner in der gantzen Welt
Ohne Mangel gefunden werd
Vnd also auff der gantzen Erd
Fast ein jeder ein Mangel hat,
60 So ist zu förchten hie mit rath,
Welcher den allergrösten hat,
Sey vnbewust noch frü vnd spat.
Wolan, jhr Jüngling vnd Jungfrawen,
Vnd alle, so dem Glück wolt trawen,
65 Trettet herbey zu dieser frist
Vnd schawet, wo das liebste ist,
So euch das Glück hier möcht beschern!
Darmit wolt euch gedultig nehrn
Vnd also darmit vor Lieb nemen,
70 Euch dessen gantz vnd gar nicht schämen,
Sondern, da es euch hier ist bschert,
So nemets an, weils niemand wehrt!
Auff daß ewr Klagen werd gestillt,
Ist dieser Korb euch vorgebildt.

B) Spanneuer geflochtener Freyerkorb, | Allen Jungen-Gesellen und Jungfern, sowol andern angehenden Heyrahts-Leuten | zur wolmeinenden Nachricht vorgestellet. | [Kupferstich wie in A; darunter 46 Verse in zwei Spalten. Um 1655. fol. — Herzogliche Bibliothek in Wolfenbüttel.]



Es giebet von neuen ein neues entzweyen,
Ein Poltern, ein Foltern, ein Pochen im Freyen:
Die Månner sich dieses und jenes beklagen,
Die Weiber die Leiber mit Kummer abplagen.
5 Gesellen zuweilen die Gelder bethören,
So lange sie Pfennig im Beutel nun hören,
So lange das Weiblein sie lieben und ehren;
Wann aber die Gelder nun nimmer nicht wehren
Vnd alls durch Buhlen und Spielen verschwendet,
10 Die feurige Liebe sich wendet und endet,
Da hebet sich rauffen, da hebet sich schlagen,
Einander zur Klause, zum Hause raus jagen.
Damit nun dieses Thun ohn Richter wůrd verfochten,
So hat man diesen Korb aus feinen Schilf geflochten
15 Vnd da hinein gesetzt von allerley Gestalt
Von Jungfern und Geselln an Alter jung und alt;
Darinnen findet man viel Jungfern ohne Mångel,
Die schöner sind als schön als wie die schönen Engel.
Beneben sind auch da ein grosser Vberfluß
20 Der Jůngsten, die gefårbt mit Dint und Kohlen-ruß,
Der Mittelgattung auch, die man noch kõnte nehmen,
Wann sie sich selbsten nur zum nehmen fein bequemen.
Vnd auf den andern Theil da finden sich Gesellen,
Die sich auf Alamod in Complementen stellen.
25 Das Haar ist aufgekråust, der Bart ist aufgesetzt,
Der Kragen ist gestårckt, die Spitzen unverletzt,
Der Hut auf neue Art beziert mit einer Feder,
Der Degen henckt zur Seit, ein starckes Elend Leder
Ist seines Leibs Collet. Dort sitzt ein alter Jeck,
30 Der wegen seines Gelds sich stellt zum lieben keck,
Das doch kein Weibsbild acht. Doch weil auf beyden Theilen
Gestalt, Geld, Hoheit, Zier uns pflegt zu ůbereilen,
So hat die Venus selbst hier diesen Fund erdacht,
Damit ein solcher Korb zum freyen wůrd gemacht.

35 Darûm muß Jung-gesell sein Augenliecht verstecken
Vnd es mit einem Tuch, die Jungfern auch, bedecken
Vnd greiffen so hinein. Was nun das Glûcke trifft,
Da wird die Heyraht gleich durch einen Grieff gestifft.
So greiffet ihr Knaben frisch ohne Verzagen,
40 So greiffet ihr Jungfern nach euren Behagen,
Vnwissend, ob jener die Schônste erdapt,
Die dannoch wol bucklicht, gebrechlich und knapt,
Vnwissend, ob jene bekômmet den Buhlen,
Der Doctor ist worden auf höhesten Schulen!
45 Wans glûcket, so wûnschen wir Segen hierzu
Vnd alle gewûnschete friedliche Ruh.

Zufinden in Nûrnberg, bey Paulus Fürsten, Kunst- hândlern allda, etc.

8. Die Buhler auf dem Narrenseil.

Die Torheit der verliebten Männer schildern die Satiriker des 15. und 16. Jahrhunderts gern unter den Bildern einer Narrenjagd und eines Vogelfanges[1]). In einem Fastnachtspiel (Keller 1, 228) reitet Königin Venus auf einem Esel herein und lässt einen Narren nach dem andern an ihren Strick knüpfen oder (ebd. 1, 287) vor ihren Wagen spannen, oder (ebd. 2, 1008) sie bietet die erjagten Narren am Strick wieder feil. In Nürnberg ward zur Fastnacht 1521 ein Vogelherd dargestellt, 'darauf die jungen Weiber Narren fingen', und verschiedene Flugblätter führen diese unbesonnenen, durch Narrenkappen gekennzeichneten Vögel vor, wie sie durch ein hübsches Lockvöglein in den 'Kloben' der Kupplerin oder in ein grosses Schlagnetz gelockt werden oder an eine Leimstange heranflattern und in einen Vogelkäfig gesperrt werden[2]).

Auf jene Metamorphose der törichten Liebhaber in Vögel verzichtet ein Kupferstich von Joh. Theodor de Bry[3]), den ich als eine Versinnlichung der schon bei Luther, Rivander und Maaler begegnenden Redensarten 'aufs Narrenseil führen, aufs Narrenseil setzen, auf dem Narrenseil gehn', vielleicht auch der noch älteren 'über das Seil werfen'[4]) auffassen möchte. Hier steht eine Dame mit zwei Kavalieren auf einem Brett, dessen vier Stützen nicht im Erdboden, sondern auf einer geflügelten schwebenden Kugel ruhen. Sie reicht die Rechte einem dritten Kavalier, der auf einer Strickleiter zu diesem luftigen, unsichren Stand emporsteigt, während ihm ein vierter nachklimmt und ein fünfter in die darunter befindliche Dornen-

1) Genauere Nachweise in Wickrams Werken 5, LXXVIII und LVII f.

2) Hans Sachs, Die Eulenbeis 1532 (Fabeln und Schwänke ed. Goetze 1, 82 nr. 25) und der Buhler Vogelherd 1534 (ebd. 1, 125 nr. 38). Hirth, Kulturgeschichtliches Bilderbuch 1, nr. 327. 328. Diederichs, Deutsches Leben der Vergangenheit in Bildern 1, nr. 767. 2, nr. 1097. 1103. 1104.

3) Emblemata saecularia 1596 nr. 31 = 1611 nr. 52 'Amatores funambuli.'

4) Grimm, DWb. 7, 380. 10, 217 f. Vgl. unten S. 57, V. 9: 'sie warf sie über Seil'.

hecke hinabstürzt. Auf der andern Seite gleiten zwei andre Jünglinge an einem Stricke hinunter in eine grosse Narrenkappe. Im Hintergrunde prügelt vor einem Hause ein Mann sein Weib, während der Teufel dazu die Trommel schlägt. Dies Bild erscheint vergrössert auch auf zwei Flugblättern:

A) DER · BVLER · SPIGELL.

[Der oben beschriebene Kupferstich mit 28 erklärenden Versen wie bei de Bry o. O. u. J. (um 1600). Folio. — Im herzoglichen Museum zu Gotha.]

Die bulerin spricht.

Secht, bin ich nicht ein Feine diern,
Wie ich sie auff dem seill kañ führñ!
Ich hab gerustet, gerustet hog,
Doch steigē sie mir alle nag.
5 Mit hend bietē, Fus Tretn vnd lachn
Kan Ich als balt drei narren machen[1]).
Ich Will Kein, Der ein handtwerk Kañ,
Viel Winger Einen bavers mann;
Den sie sint mir all Viel zu schlecht,
10 Der nicht Kan steigē diese Weg.
Es Müs Ein Dapfer schnauzhan sein,
Dem geb ich denn Ein Messerlein,
Der Schneit den Weg alsbalt Entzwei,
Das er Mein Rechter haussmañ Sei.

Der buler spricht.

15 Ho bo, magt, hör, ob du mir hast
Die narren Kapp gleich ahngefast,
Die Kañ ich mitt der Zeit abthon,
Das dir Wol Wirt ein anderer lohn.
Ein sprichwort geht, das ist sehr gut:
20 Kein goltt ist all, was gleisen thut[2]).
Dein Vnbestendigkeitt zeigt ahn,
Das dir dein glück noch fleügt daruon.
Der teuffel schon sein samen seht,
Darin dein Vnklück deñ aufgeht.
25 Dein deil wirstu bekomen fein,
Das gleich vnd gleich beisam̃ wirt sein.
Eür dantz Wirt offt seltzam ergahn,
Der teuffel Wirt dir der drümē schlan.

B) Der Jungfrauen Narrenseil.

[Dies von Paul Fürst in Nürnberg um 1650 gedruckte Folioblatt wiederholt den Kupferstich von A (Grösse 25,2 × 26,2 *cm*) und fügt ihm einen neuen Text in Alexandrinern bei. — Wolfenbüttel.]

---

1) Über diesen Reim und die dazu gehörigen Illustrationen vgl. R. Köhler, Kleine Schriften 2, 473 'Ein Weib und drei Liebhaber'; ferner Oechelhäuser, Der Bilderkreis zum wälschen Gaste 1890 S. 26. Diederichs, Deutsches Leben der Vergangenheit 1908 nr. 1099. 1101. Celtes, Epigrammata 1, 29. Hock, Blumenfeld 1601 cap. 73, 6. Dreselly, Grabschriften 1900 nr. 1205. J. v. d. Heyden, Speculum Cornelianum (1618. 1879) nr. 27.

2) Vgl. Wander, Deutsches Sprichwörterlexikon 1, 1789.

'Mein Seil ist auffgespannt, zu narren die Gesellen,
Mein Stand ist Unbestand, mein Wählen wie die Wellen.
Ein Narr ist, der mir traut. Mein Hertz ist wie ein Ball;
Mein Sinn ist Flügel-leicht, ich hebe sie zum Fall.
5 Wer meynt, er steh, der ligt. Den laß ich ein, den aus.
Seht an die Narren-Khapp', ich bin ein Taubenhaus'[1]. —
Wie mancher hat bey der am Narrenseil gezogen!
Die viel betrogen hat, muß wieder seyn betrogen.
Kein Freyer war ihr recht, sie warf sie über Seil.
10 Nun ward die Narrenkapp' ihr endlich selbst zu theil.
Der rechte Lohn vor sie, ein Teüffels-böser Man.
O Prügel her, daß er sie dapfer dreschen kan!

Paulus Fürst Excudit.

Unser Bilderbogen hat noch 1689 einen untergeordneten Autor Ignatius Franciscus v. Clausen zu einem Ich-romane angeregt, der folgenden weitschweifigen Titel führt:

Der Politischen Jungfern Narren-Seil, Das ist, Genaue und eigendliche Beschreibung, welcher Gestalt heut zu Tage das Frauen-Volck, und sonderlich die Jungfern, das verliebte und buhlerische Manns-Volck so artig weiß bey der Nase herum zu führen, Sie zu vexiren, agiren, und endlich listig gar abzuweisen, auch was es offters vor ein Ende mit dergleichen Frauens-Volck nehme. Allen Curiosen zu sonderbahrer Belustigung, andern zur Zeit-vertreibenden Gemüths-Ergötzung, sonderlich aber allen Buhlern zur Warnung, und denen Frauens-Volck zur Besserung und Erbauung vorgestellet von Ignatio Francisco à Clausen. Anno M.DC.LXXXIX. $3^7/_{12}$ Bogen 12°. (Berlin Yu 8821.)

Der Erzähler kehrt zu Placentz im Wirtshaus zur güldenen Laus ein und betrachtet in seiner Schlafkammer die an den Wänden befindlichen Bilder. „Unter andern aber (berichtet er Bl. B 9a) wurde ich gewahr eines artigen Bildes. Es ward aufgespannet ein Seil, wie die Seiltäntzer zu thun pflegen, [B 9b] auf welchen eine wohlgeputzte Jungfer stand, welche an einen Seil allerhand Manns-Personen, so wohl nach den Stand als Alter hinauf an sich zog, hinter sich aber in eine auf der Erde weit ausgespannete Narren-Kappe fielen, mit dieser Beyschrift:

Mein Seil ist aufgespannt, zu narren die Gesellen,
Mein Stand ist Unbestand, mein Wehlen wie die Wellen:
Ein Narr ist, der mir traut: mein Hertz ist wie ein Ball,
Mein Sinn ist Flügel leicht, ich habe sie zum Fall.
5 Wer meint, er steh', der liegt dort in den Narren-Hauß.
Ich bin ein Tauben-Hauß, den laß ich ein, den aus.
Wie mancher hat bey mir an Narren-Seil gezogen,
Wie manchen habe ich umbs paare Geld betrogen!
Ich narrte alle gleich und warff sie übers Seil, [B 10a]
10 Nun ist die Narren-Kapp mir worden selbst zum Theil,
Ein Teuffels-böser Mann ist worden mir zu Lohne,
Nun geh ich aller Welt zu Schimpff, zu Spott, zu Hohne.
Kein Freyer war mir gut, es ist mir eben recht,
Kein schlechter solt es seyn, ietzt ists ein Bauern-Knecht.

1) Vgl. Erk-Böhme, Deutscher Liederhort nr. 480 'Dein Herz ist wie ein Taubenhaus' (G. Lange 1592) und die Kupferstiche bei R. v. Lichtenberg, Humor bei den deutschen Kupferstechern des 16. Jahrhunderts 1897 S. 53 Taf. 8 und Diederichs, Deutsches Leben der Vergangenheit 1908 nr. 1104. De Bry, Emblemata saecularia 1611 nr. 51.

. . . [B 10b] Eben an diesen Bilde, hinten in Winckel wurde ich noch eines à parte Gemähldes gewahr, da ein Mann seine Frau beym Haaren hette, mit einen Prügel sie weitlich abklopffete, und der Teuffel die Trommel darzu schluge."

9. Bigorne und Chicheface in Holland und Deutschland.

Die eigentümliche Satire auf unverträgliche Weiber, welche dem unten besprochenen niederländischen Kupferstiche des 17. Jahrhunderts zugrunde liegt, hat eine lange Entwicklungsgeschichte, auf die wir indes nur mit wenigen Worten eingehen wollen[1]). Ihren Ursprung hat sie im mittelalterlichen Frankreich. Dort erzählt im 13. Jahrhundert ein unbekannter Dichter[2]), wie er in Lothringen ein wildes Tier im Walde erblickt habe, greulich von Leib und Angesicht mit langen Zähnen und glühenden Augen, geheissen la chinchefache (hässliches Gesicht); ein Bauer berichtet ihm, dass es sich nur von guten und gehorsamen Ehefrauen nähre, nun gebe es solche weder in Toskana noch in der Lombardei mehr, auch in der Normandie sei kein Dutzend vorhanden. Dies zaundürre, magere Tier, dessen Name Chicheface im 15. und 16. Jahrhundert sprichwörtlich gebraucht wird und auch in Chaucers Canterbury Tales erscheint, ward oft auf Gemälden dargestellt und rief auch ein Gegenstück Bicorne hervor, das wir zuerst bei dem englischen Dichter Lydgate († 1446) antreffen[3]). In 19 siebenzeiligen Strophen, die wohl zur Erläuterung eines Wandteppichs bestimmt waren, stellt sich das feiste Untier Bycorne vor, das geduldige und ihren Frauen untertänige Männer frisst, worauf mehrere solche Ehemänner ihr nahes Ende in seinem Rachen verkünden; dann jammert eine von Chicheface gepackte Frau und warnt ihre Genossinnen, den Männern ihren Willen zu tun, Chicheface erzählt, wie selten sie ein gutes Weib finde, und der Gatte der eben verzehrten Frau beklagt ihren Verlust. Dass Lydgate hier durch französische Vorbilder angeregt ward, beweist die Beschreibung des Freskogemäldes, das der Haushofmeister König Franz des I., Rigault d'Aurelle († 1517) in seinem Schlosse zu Villeneuve in der Auvergne anbringen liess, sowie zwei französische Gedichte in neunzeiligen Strophen auf Bigorne und Chicheface, welche in mehreren Drucken des 16. Jahrhunderts vorliegen und aus einem ähnlichen Dialoge jedes Tieres mit seinem Opfer bestehen. Auf dem Titelblatte dieser Poeme (Fig. 2—3) ist in rohem Holzschnitt die typische Gestalt beider Ungeheuer veranschaulicht, während ein besser

1) Ich verweise auf A. de Montaiglon, Recueil de poésies françoises des 15. et 16. siècles 2, 187 und 11. 284, sowie auf meine Aufsätze im Archiv für neuere Sprachen 106, 1 und 114, 80.

2) De la Chinchefache, 68 Verse bei Jubinal, Mystères inédits du 15. siècle 1, 390 (1837).

3) Gattinger, Die Lyrik Lydgates 1896 S. 55.

gezeichnetes Folioblatt des von 1578 bis 1610 tätigen Lyoner Formschneiders Léonard Odet (Archiv 114, 81) noch andere Figuren hinzufügt und ein bewegtes Gruppenbild liefert. Auf einem englischen Holzschnitte aus dem Ende des 16. Jahrhunderts heisst das feiste Tier Fill-Gutt, das magere Pinch-Belly. In Florenz verfasste etwa 50 Jahre zuvor Guglielmo detto il Giuggiola einen italienischen 'Canto di Biurro' in neunzeiligen Strophen; dies bei einem Karnevalszuge auftretende Tier ist gleich dem Bigorne zur Strafe der bösen Weiber gesandt, ihre allzu unterwürfigen Männer zu fressen.

In Deutschland können wir wiederholte Versuche beobachten, die





Fig. 2. Titelblatt des Bigorne (Lyon um 1537. 4 Bl. 4°) in halber Grösse. — Nach Catalogue de la bibliothèque de James de Rothschild 1, 338 (1884).

Chicheface qui mange toutes les bonnes femmes.



Fig. 3. Titelblatt der Chicheface (Lyon um 1537. 4 Bl. 4°) in halber Grösse. — Nach Catalogue de la bibliothèque de James de Rothschild 1, 339 (1884).

französische Satire einzubürgern. Eine leidlich getreue, aber nicht vollständige metrische Wiedergabe des Dit de Bigorne und des Dit de Chicheface liefert ein 1586 erschienenes, mit einem Holzschnitte geschmücktes Folioblatt:

Zwey Wunderthier so erst newlich ins Teutschlandt gebracht sind worden, vnd haben die Natur vnd art, das sie anders nichts fressen, das ein gůte Mañ, das ander gůte Frawen, damit sich menigklich wisse zůfürschen, ist jrgend ein Mann so ein gůte Frawen, oder ein Weib so ein gůten lieben Mann hat, mögen sie dieselbigen vor disen zweyen grausammen Thieren wol verwaren, damit man aber wisse wie sie genennet werden, das erst so die gůte Mann frisset, heisset Bigorne, das ander so die gůte Weiber frisset wird genannt Ciscefasche, etc. (155 Verse. Abgedruckt im Archiv 106, 1).

Während dieser gar nicht üble Holzschnitt im wesentlichen die einfachen Titelbilder der französischen Originale, wie sie in unserer Fig. 2—3 vorliegen, wiederholt und seinerseits das Vorbild für ein grosses Wand-

gemälde zu Wyl im Thurgau abgegeben zu haben scheint, das ein schweizerischer Anekdotensammler 1651 beschreibt[1]), lehnt sich ein niederländischer Kupferstecher von 1611 in einem grossen Blatte an Odets umfänglichere Komposition an; der noch selbständiger verfahrende Verfasser der beigegebenen Erläuterung in Alexandrinern gibt den verschiedenen Ehepaaren besondere Namen und tauft das französische Ungeheuer Chicheface in Scherminckel-aensicht um. Demselben Stiche fügte der Augsburger Kunsthändler J. Klocker statt der niederländischen Alexandriner deutsche Reimpaare bei, die allgemeiner gehalten sind und dem Inhalte des Flugblattes von 1586 nahekommen.

Auf dem aussergewöhnlich grossen, aus zwei Platten zusammengesetzten Kupferstiche (32,5 *cm* hoch, 76,5 *cm* breit), dessen niederländische Inschriften seine Herkunft deutlich bezeugen, steht links das feiste, einem Rhinoceros ähnelnde Untier Bigorne und verschlingt einen Mann, während der von seiner Frau Duyvel verfolgte Goeden broeder vor ihm kniet. Ausserdem gewahrt man noch mehrere Gruppen: Frau Nijdicheit prügelt ihren auf der Erde liegenden Mann Jan goetbloet, Frau Maey zerrt den Signoir [so] an den Haaren, Frau Neel schlägt auf Jaep los. In der Mitte des Bildes zieht eine Schar von Männern mit gefalteten Händen zu Bigorne hin; Frau Griet eilt von der Seite auf sie los. Auf der rechten Bildhälfte packt das dürre Tier Schreminckel aensicht, das völlig der französischen Chicheface mit den lang herabhängenden Zitzen gleicht, eine fügsame Frau Engeltjen, um sie zu verzehren.

Von diesem Stiche besitzt das Herzogliche Museum in Gotha zwei Exemplare, eins mit niederländischen Versen darunter[2]) aus dem Verlage von David de Meyn in Amsterdam vom Jahre 1611 und ein undatiertes mit deutschem Texte aus dem Verlage von Johann Klocker zu Augsburg, von dem mir Flugblätter aus den Jahren 1628 und 1629 bekannt sind. Diese Beischriften stehen auf je zwei Papierstreifen, die oben und unten auf die beiden Bogen aufgeklebt sind, aus denen sich der Kupferstich zusammensetzt.

A) AFBEELD[I]NGE VANDE GOEDE MANNEN EN QVADE WYVEN.

Jan Goetbloet me vernam, hoe dat dit vette beest
De mannen helpt van cant, die leven seer bevreest
Int jock en slavernij van d'ouer quade wijven:
Hy wilde wachten niet noch lang de minste blijven,
5 Dies tooch hy opte been, liep tot dit monster dra.
Maer *Nijdicheyt* syn wijff hem volchde achter nae
Met eenen quaden moet, schuymbeckende met eenen,
Nam eenen goeden stock, stiet goede Jan daer henen
En mat syn ribben wel byna schier bont en grau,
10 Dat den [? desen] goeden man scheen creupel ende blau.

---

1) J. Bächtold, Ein Mundvoll kurzweiliger Schimpf- und Glimpfreden (Festgabe zu R. Köhlers 60. Geburtstage 1890) S. 9.

2) Eine spätere Ausgabe (Bigorne en Scherminckel-aensicht. Amsterdam, P. van der Keere 1621) verzeichnet F. Muller, De nederlandsche Geschiedenis in Platen 4, 44 nr. 418 Ae (1882). — Über Scherminkel vgl. auch De Cock, Spreekwoorden en zegswijzen afkomstig van oude gebruiken² 1908 S. 345.

Vant Schreminckel aensicht,
een mager verveerlijck dier, dat niet dan goede vrouwen eet.

Nu claecht elck goede man van syn vileyne wijf,
Noyt claechdes goede vrou over haers mans gekijf,
Haer leven synde moe, maer eer de tijt verbeyden,
Tot dat de wreede doot hun beyde mochte scheyden.
15 *T' scherminckel aensicht* wacht na spijs met soberheyt,
Na dien geen goede wijfs hem worden toegeleyt.
Tvel schut hem over tbeen met wreet gesichts vermonden:
Heeft in twee hondert jaer maer een goet wijf gevonden,
Dwelck volget haers mans raet en doet me synen wil
20 En laet hem wesen thooft, hoort, siet en swyget stil.
Dees vant hy op het lest, een *Engel* goederhanden,
Die haren lieven man noyt brengen wou in schanden,
Maer dede synen wil, gelyck als dat behoort.
Dus quam dit crengich dier en wou daer mede voort,
25 Doch sy seer deerlick creet en tierde boven maten:
'Hoe sal ick connen so mijn lieven man verlaten!'
Dus een eerbaerlyck wijf, goet, dienstbaer en beleeft
Ter werelt is, en doch elck meent, dat hyse heeft.

Een yeder mercket aen des werelts plaghen meest,
30 Den man vant wijf beheert *Bigorne* thorenbeest
Helaes bidt jammerlyck, mits twyff met boos vermeten
Vileynichlycken kyft, soecht wesen opgegeten.
Segt d'arme manne: 'Lief myn schoone en myn reyn',
Sy seyt: 'Ghy schelm, ghy dief, ghy moorder en vileyn'.
35 Met handen inde sy schier als een duyvelinne
Den *goeden broeder* bidt: 'Bigorne, slockt haest inne,
Tgeen in u wangen steeckt! Ick sit u schoon bereyt
Tot voetsel, mits dat ghy het goet vant quade scheyt.
Ick deed' des duyvels wil in als, twas veel te quader.
40 Noyt brack ick het gebodt van dit serpent en ader.
Ghy siet, ick claech te recht; dees duyvelinne wreet
Mach lyden niet, dat ghy my met ghemack op eet.'

Signori [?] valt te cort, mits *Maey* int boos verplicht
Met vuysten hem betaelt en crabt uyt syn gesicht:
45 'Helaes ick goede man ben me geheel verleghen,
Die noyt uyt quaetheyt lach een stroo in haerder wegen.
Het hayre en den baert schier blyft in hare hant.
Bigorne, spoeyt u wat, belettet dese schant!
V oogst staet voor de deur; als ghy my hebt genomen,
50 So sullen duysent meer hier haestich tot u comen.
Den *grooten troppe* volcht der goede mannen jent,
Die geen van al syn hant aent duyvels vel en schent.
Wy vlieden d'aertsche hel met handen tsaem ghevouwen.
Bigorne, goeden cost u stueren boose vrouwen.'

55 De handen beyd' om hooch so steeckt de quade *Griet*,
Schuymbeckt afgryselyck, eer sy haer goe man siet,
Die binnen tgroote heyr bedroeflyck weent met clagen,
Hoopt, dat hy lange niet van haer sal syn geslagen.

Aenmerckt dus, mannen al, hun clachten syn te groot,
60 Veel liever eens verlost dan eewich sterven doot.
Tsy edelman oft boer, dit heeft hun lang verdrooten,
Sy hadden liever t' loot in d'ooren heet ghegooten

Dan daechlycks het gekeeck oft preutlen van het wijf,
So creech dan eenmael rust de ziele en het lyf.
65 Eer dat Bigorne can verhooren s' booshcyts blamen,
So schreyt een yeder uyt met beyd' de handen tsamen:
'Verblijt u, vette beest, hout maeltijt, schost en brost!
De werelt is op d'ent, u en ontbreeckt geen cost.
Siet u beloofde lant, rept haestich, vult de hoecken!
70 So crijgen dan te recht de wijfs der mannen broecken.
Sy willent hebben al, het wambeys, broeck en rock,
Het heerschen en tgebiet, ja t'smijten met een stock,
Het scheeren vanden baert, het preutelen en snauwen,
Ja d'armen goede mans de oogen schoon verblauwen,
75 Aensiet den goeden *Jaep*, so quaet gelijck een mugge,
Die van een boose *Neel* gesmeeret wert den rugge!
Den goeden goossen vlucht, de slange volget naer
En wou den man wel sien, die voocht oft meester waer.
'Ick woonder, seyt dat vel, mijn gramschap gaet ontluycken.
80 *Neel* wil, dat Jap sal syn de minst en onderduycken.'

FINIS.

t'Amstelredam by David de meyn, Caert ende Constvercooper aende Beurs inde Werelt-Caert. Anno 1611.

B) Die deutsche Ausgabe.

Das Thier, so hier vor Augen ist,
Nichts dann die frommen Männer frist.
Das Thier so mager an dem Leib,
Frist nichts dann nur ein frommes Weib.

Unter dem Kupferstiche steht:

O Ihr Männer auff der Ban,
Schawet hie das Exempel an,
Nemblich das wunder grosse Thier
So feißt vnd dick, auff daß es schier
5 Nicht mehr kan auff den Füssen gehn!
Erstlich must du darbey verstehn,
Dann dises Thier voll böser Tücken
Die frommen Männer thut verschlücken,
So sie die Weiber lassen schlagen,
10 Mit zancken, greinen hefftig blagen
Vnd jhn außreissen Haar vnd Bart,
Wie jetzund ist der Weiber art.
Dann deren Weiber findt man vil,
Daß der Mann thun muß, was sie will,
15 Vnd solt es kosten Leib vnd Leben;
Wie dann du allhie sichst darneben
Das böse Weib auff diser Ban
Dem Thier thut schencken jederman.
Welcher Mann hat ein böses Weib,
20 Der wirdt gantz dürr an seinem Leib
Vnd wirdt auch von dem Thier zernagen.
So ist mein raht, er soll sie schlagen
Vnd mit jhr durch all Winckel rennen,
So kan er disem Thier enttrinnen.

25 O Ihr Weiber auff der Erden,
Vnd wann jhr nicht wolt frömmer werden,
So muß ich armes Thier verderben
Vnd in der Welt gar hunger sterben.
Ihr seyt vil erger dann der Teuffel,
30 Das erfehrt mancher ohne zweiffel,
Mit zancken, schreyen vnd auch reissen,
Mit kratzen, schlagen vnd auch beissen,
Mit schlieren, fressen vnd auch naschen.
Ja, was sie vor den Mann erhaschen,
35 Das thun sie alls allein verzehrn.
Wer will mich armes Thier ernehrn!
Wie ist so dürr mein gantzer Leib!
O daß ich fünd ein frommes Weib,
Daß ich kundt meinen Hunger büssen!
40 Sonst würdt ich gantz verderben müssen:
Dann in der gantzen Welt herumb
Ich nicht ein frommes Weib bekumb.

[Die letzten 6 Verse fehlen.]

In Verlegung Johann Klockers, Hauß vnd Laden beym Barfusser Thor, in Augspurg.

Um 1616 nutzte der sich unter dem Anagramm Cheruspatte Faron verbergende Rupert a Castenhof die auf die Ehefrauen gemünzte Figur der Chicheface zu einer Satire auf die Jungfrauen aus; von diesem Nürnberger Flugblatte 'Der Junckfrawen Hundt' (Weller, Annalen 2, 499;

vgl. 2, 253) ist eine 1666 gemachte Bearbeitung im Archiv 114, 85 abgedruckt. Ein noch früheres deutsches Seitenstück zu Bigorne und Chicheface liefert Hans Sachsens schalkhaftes Spruchgedicht vom Narrenfresser (1530. Fabeln und Schwänke 1, 11 nr. 5), nur dass hier nicht zwei Tiere, sondern zwei riesenhafte wilde Männer auftreten, von denen der feiste die zahlreichen Narren verzehrt, während sein dürrer Geselle sich von den seltenen Männern nähren muss, welche in ihrem Hause Herren sind.

---

10. Der Hahnrei.

Zum Verständnis der unten zusammengestellten Abbildungen des Hahnreis müssen wir einen kurzen Blick auf die für die Entwicklung der Volksmoral lehrreiche Geschichte dieses Wortes und Begriffes werfen, für die in Wörterbüchern und mehr oder minder gelehrten Abhandlungen[1]) bereits mancherlei Material zusammengetragen ist. Älter als der Ausdruck Hahnrei sind zwei andre Scheltworte für den Gatten einer Ehebrecherin, deren bildlicher Charakter einer Erläuterung bedarf: Hörnerträger und Kuckuck.

1) Rabelais 3, 14 'Le songe de Panurge' (ein Literaturverzeichnis zu 3, 33 in Regis Übersetzung 2, 445). — Bouchet, Les serées liv. 1 (1584) = 2, 75—123 ed. Roybet: 'Des cocus et des cornards'. — A. Du Verdier, Les diverses leçons 6, 8 (1610 p. 498—504): 'Pourquoy en France on appelle cocu le mary d'une femme impudique et en Italie Becco.' — De cucurbitatione disputatio feudalis (Facetiae facetiarum 1615 p. 161—171). — Dissertatio de Hanreitatum materia, quam praesidente Josepho Cornigero proponit Bartholomaeus Alecthrochoras. Hanripoli Cornutorum 1627. 4°. — Joseph Hanemann von Mühlberg, Hahnreystutzer, d. i. notdürfftiger vnterricht von der Hahnreitet. Hahnberg 1626. 48 S. 4° (nach Hayn, Bibliotheca Germanorum erotica² 1885 S. 101). — Neugekleideter Hahnreystutzer ex diss. Barthol. Alectrochorae durch Josephum Cornelium von Frawenlist (1630). 4°. — 1743. 4°. — Triumphirender Hahnreystutzer. Nirgendheim 1677. 12°. — Ladislaus Simplicius, Der herrliche Triumph-Wagen Actaeontis. Franckenh. 1685. 12° (in Weimar). — Wohlgeputzter Hanrey-Stutzer. Schnackenwalde 1701. — Hanenrheyers Triumpff. Hornburg 1716. — Harsdörffer, Frauenzimmer-Gesprächspiele 7, 311 (1647). — Moscherosch, Gesichte Philanders von Sittewald 2, 320—335 (1665): 'Weiber-Lob'. — Du cocuage, von der Hahnreischafft. 1665. 4°. — Ge. Francus, Tractatus philologico-medicus de cornutis. Heidelberg 1678 p. 2. — Der gute Mann, oder der wohlbegabte Hörner-Träger, abgebildet von Archiero Cornemico 1682 S. 23. — Les privilèges du cocuage. 1682. 1708. 1722. — Jac. Moeller, Discursus duo de cornutis et de hermaphroditis. Francofurti 1692. 4°. — K. F. Paullini, Zeitkürtzende erbauliche Lust 3, 127. 572 (1697). — Philander von der Palme, Vermischte Gedanken von der Hahnrehmacherey. Cornopolis (um 1730). — Die Welt-bekannte, doch nicht von jedermann recht-erkannte Hahnreyschafft. Ff. 1733. — Sermon pour la consolation des cocus. Amboise 1751 u. ö. (nach Nisard, Hist. des livres populaires² 1, 338. 1864 aus den Privilèges du cocuage 1708. Dänisch: En meget curieus, lystig og kort Tale, alle Hanredere til Trost og Lindring, af det franske Sprog udsat. Kjøbenhavn 1818. — Schon in La muse folastre 1, 59a. 1612 steht eine gereimte Consolation pour les cocus). — Lütcke, Über das Wort Hahnrei und die entsprechenden Wörter verschiedener Sprachen (v. d. Hagens Germania 1, 144—157). — F. Brinkmann, Metapherstudien 1, 522—533 (1878) = Archiv für neuere Sprachen 58, 200—206. — Dunger, Hörner aufsetzen und Hahnrei (Germania 29, 59—70).

Einen gehörnten Sprachmeister (γραμματικὸν κερασφόρον) verspottet schon der unter Nero lebende griechische Dichter Lukillios in einem Epigramm der Anthologia Palatina 11, 278:

Draussen lehrest des Paris und Menelaos Verdruß du;
Deiner Helena drin dienen der Parise viel. (Regis.)

Ums Jahr 1000 erscheint dafür die Bezeichnung κερατίας; nach der dem Kodinos zugeschriebenen Schilderung der Bauwerke von Konstantinopel (Migne, Patrologia Graeca 157, 601) stand dort nahe der Werft eine Statue mit vier Hörnern, die sich wunderbarerweise dreimal um sich selbst drehte, wenn ihr ein Hahnrei (ὅστις εἶχεν ὑπόληψιν τοῦ εἶναι κερατίαν) nahte. Von der ungetreuen Frau sagte man, sie schaffe ihrem Manne Hörner; so heisst es in einer von Hercher freilich als späteres Einschiebsel unter den Text gesetzten[1]) Stelle im Traumbuche Artemidors (Onirocritica 2, 12 ed. Hercher 1864): ὅτι ἡ γυνή σου πορνεύσει καὶ τὸ λεγόμενον κέρατα αὐτῷ ποιήσει. Den Hahnrei aber verspottete man, indem man zwei Finger der Hand, meist wohl den zweiten und fünften, in Form von zwei Hörnern gegen ihn ausstreckte, also dieselbe Gebärde machte, die bei uns 'einem den Esel bohren' oder 'den Gecken stechen' heisst und bei den heutigen Italienern als 'far le corna' zur Abwehr des bösen Blickes und andern Unheils gebraucht wird[2]). Ein solcher stummer Vorwurf, wie er noch heut bei den Griechen[3]) geübt wird, galt als Ehrenkränkung, und der Täter (ὁ ὑβρίζων κεραταρίων δείξει) ward mit gesetzlicher Strafe bedroht[4]). Ebenso stand nach den Stadtgesetzen von Mantua[5]) eine Geldstrafe darauf, 'si quis ad iniuriam alterius posuerit ad domum alicuius cornu seu cornua bestiarum.' Von dem 1185 ermordeten Kaiser Andronikos I. Komnenos erzählt sein Biograph[6]),

1) Doch gestehe ich, dass Herchers Beweisführung im Rheinischen Museum 1862, 85 f. mich nicht völlig überzeugt hat. Κεράτωσις steht in Achmets Onirocritica c. 127 (Artemidor ed. Rigault 1603); ein Traktat περὶ τοῦ κερατᾶ von Michael Psellos aus dessen Problemata im Codex Vaticanus 1088 (Rhein. Mus. 1862, 87).

2) O. Jahn, Ber. der sächs. Gesellschaft der Wiss., phil.-hist. Kl. 1855, 58. Pitrè, Biblioteca delle tradiz. pop. siciliane 17, 242. Sittl, Die Gebärden der Griechen S. 124. — Über die Gebärde der Feige s. unten S. 81 [1].

3) 'Keratas ist ein Schimpfwort, das von den Griechen im Ärger angewendet wird, wobei sie zwei Finger an die Stirne halten' (Das Ausland 1833, 273 nach dem Monthly Magazine); eine noch stärkere Schelte ist auf Kephallenia ἀλαφοκέρης (Νεοελληνικὰ Ἀνάλεκτα 2, 153).

4) Du Cange, Glossarium mediae et infimae Graecitatis s. v. Κερατάριον. Dass es sich hier aber um ein langobardisches Gesetz handle, ist ein Irrtum Du Canges; vgl. Bluhme in MG. Leges 4, 225 [1]. Dagegen hatte der Langobardenkönig Rothari (Edictus § 381) die Schelte Arga (= cucurbita, Hahnrei) verboten.

5) Du Cange, Glossarium mediae Latinitatis s. v. cornu. Verschieden davon sind die von Bettlern an ein Haus, in dem drei mitleidige Frauen wohnen, gemalten Zeichen V △ △ △ (Zs. f. vgl. Sprachforschung 39, 611), auf die mich Hr. Dr. S. Feist freundlich hinwies.

6) Nicetas Choniates, Historia ed. I. Bekker 1835 p. 418, 19: Τῶν παρ' αὐτοῦ θηρωμένων ἐλάφων τὰ κέρατα, ὅσα δωδεκάδωρα ἦν καὶ εἶχόν τι θαύματος, ταῖς κατὰ τὴν ἀγορὰν ἀψῖσιν ἀνῆρτα, τῷ μὲν δοκεῖν εἰς ἔνδειξιν τοῦ μεγέθους τῶν παρ' αὐτοῦ ἁλισκομένων ἀγρίων, τῷ δὲ ὄντι διαμωκώμενος τὸ πολίτευμα καὶ διασύρων εἰς ἀκροασίαν τῶν γαμετῶν.

dass er die Geweihe der von ihm erlegten Hirsche an den Eingängen zum Marktplatze zu Konstantinopel aufhängte, um damit die Ehemänner leichtfertiger Frauen zu verspotten.

Wir fragen nun: wie kommt der gekränkte Gatte zu den Hörnern, die anderwärts als Bild der Kraft und des Mutes erscheinen, hier aber eine empfindliche Schmach bedeuten? Nach Sittl (Die Gebärden der Griechen und Römer 1890 S. 103) sollen die zwei ausgestreckten Finger auf zwei Männer der einen Frau hinweisen, wie der eine vorgestreckte Mittelfinger den Phallos bezeichnete (Sittl S. 101), und erst aus diesem Sinnbilde der Bigamie hätte sich die Vorstellung von Hörnern entwickelt[1]). Mir erscheint ein solcher Entwicklungsweg etwas zu künstlich; glaublicher ist ein direkter Vergleich des Ehemannes mit einem gehörnten Tiere, etwa dem Ochsen oder dem Ziegenbock. Beim Ochsen wäre das Tertium comparationis seine Dummheit, die indes im Altertume seltener betont wird als bei uns[2]); für den Ziegenbock liesse sich die spätere italienische Bezeichnung 'becco cornuto' (gehörnter Bock) des Hahnreis anführen. Obwohl nun die hervorstechendste Eigenschaft des Bockes, die Geilheit, vielmehr auf den Ehebrecher zu passen scheint als auf den Ehemann[3]), so liefert uns eine bisher nicht beachtete Stelle in dem lateinischen Sittenromane Petrons (c. 39) eine Art Bestätigung für die letztgenannte Ableitung. Bei dem Gastmahle des Trimalchio nämlich hält der Gastgeber einen Vortrag über die Bilder des Tierkreises und ihren Einfluss auf die in jedem Zeichen geborenen Menschen und rechnet den Steinbock unter die unglückbringenden Sternbilder, unter denen geplagte Leute geboren werden, denen vor lauter Kummer Hörner wachsen[4]). Nehmen wir dazu die Angabe der Clementinischen Recognitiones[5]), dass auch die

1) Das von Sittl angeführte pompejanische Bild (Helbig, Die Wandgemälde 1868 nr. 1472. Baumeister, Denkmäler des klassischen Altertums 2, 824), auf dem ein Sklave zwei Frauen gegenüber diese beleidigende Gebärde macht, bringt für unser Thema keine Aufklärung. Die Neapolitaner sagen von der ungetreuen Frau: È candela a due lumi, è un calesso col bilancino.

2) Brinkmann, Die Metaphern 1, 428—466 (1878). Sittl S. 103[9] schreibt dem Stiere erotische Bedeutung zu.

3) Dagegen sucht J. Renodaeus (De materia medica 3, 3 = 1631 p. 318) eine andre Ähnlichkeit heraus: 'Solus hircus nostras inter animantia in rebus venereis patienter socium admittit, unde qui non aegre idem patitur, Cornutus hircorum instar per sarcasmum dicitur.' Vgl. dazu L. Caelius Rhodiginus, Lectiones antiquae 23, 26 (1550 p. 905).

4) 'In capricorno aerumnosi, quibus prae mala sua cornua nascuntur'. Auch die folgenden Worte: 'in aquario nascuntur copones et cucurbitae' sind von Wichtigkeit für uns, falls nämlich 'cucurbitae' hier nicht, wie L. Friedländer will, Kürbisse oder Schröpfköpfe bezeichnet, sondern die dem Mittelalter geläufige Bedeutung Dummköpfe oder Hahnreie hat. Nach Artemidor 1, 39 bedeutet ein Traum, nach dem einem Ochsenhörner angewachsen sind, einen gewaltsamen Tod.

5) 'Mulieres in capraecornu aut aquario cacodaemonem Venerem nascentes habuere' (Rufinus, Recognitiones ed. Gersdorf 1838 9, 23). Auch bei Zeno von Verona (2, 43.

unter dem Zeichen des Steinbockes oder Wassermannes geborenen Frauen von der Liebesgöttin zu Üblem verleitet werden, so dürfen wir wohl die Vermutung wagen, dass die Gebärde des Hörnermachens ursprünglich bedeutete: 'Du bist unter dem Zeichen des Steinbockes geboren und zu ehelichem Unglück bestimmt', und dass sich daraus erst die Vorstellung vom hörnertragenden Ehemanne entwickelte. Mindestens passt diese Vermutung besser an den Anfang der Entwicklung als die sonst nicht zu belegende Angabe Petrons, dass einem infolge sorgenvoller Gedanken Hörner aus der Stirn wachsen.

Keine ernsthafte Berücksichtigung verdienen die übrigen Hypothesen über die Entstehung der Hörner des Ehemannes und der seit dem Mittelalter verbreiteten Ausdrücke, wie lateinisch cornua quaerere oder promovere, cornutus, corniger, Cornelius[1]), italienisch porre le corna (Boccaccio, Decam. 7, 5), far le corna, cornaro, cornuto, becco, spanisch poner cuernos, encornudar, cornudo, cabrón, cornicabra, novillo, buey, französisch planter, mettre des cornes, porter des cornes, cornard, cornu, cornardise, englisch to give horns to wear, to horn, to hornify, to wear the bull's feather, to cornute, deutsch Hörner aufsetzen, machen, kriegen, Hornhans, Hornaffe, Hornbock, Hornemann, Hörnerträger, Hörnerkrone, Hörnerschmuck, Hornmacher, ein Geweih (Hirschgeweih) aufstecken, die Krone machen, krönen, Kronenträger, kronenscheu, Aktäonsbruder, aktäonisieren usw., niederländisch hoorendraager, hoornen opzetten, dänisch have horn i panden, schwedisch sätta horn, polnisch kornut, rogacz (Hornvieh), russisch rogonoscz (Hörnerträger). Eine dichterische Erfindung ist es, wenn in einem Meisterlied der Kolmarer Hs. (S. 338 ed. Bartsch 1862) der Zauberer Filius, d. i. Virgil in Rom bewirkt, dass, sobald eine Frau ihre Ehe bricht, ihrem Gatten ein Horn aus der Stirn wächst[2]), oder wenn in einem andern Meisterliede und einem Fastnachtspiele des 15. Jahrhunderts[3]) die Ritter des Königs Artus die Krone des

---

Migne 11, 496) wirkt der Capricornus Wahnsinn, Mord, Ehebruch. Rabelais 3, 25 nennt Aries, Taurus, Capricornus als Vorbedeutungen der Hahnreischaft. Harsdörffer, Schauplatz jämmerl. Mordgeschichte 1656 S. 675.

1) Cornelius ist nach R. Köhler, Kl. Schriften 3, 621 ein von Melancholie und Reue Geplagter, wird aber schon 1601 von Th. Hock (Blumenfeld c. 77. 84) als Heiliger der betrogenen Ehemänner und 1627 in der Diss. de Hanreitate Bl. B 2a = Hahnrei angeführt, ebenso bei Harsdörffer, Schauplatz jämmerlicher Mordgeschichte 1656 S. 441 nr. 128 (bei Belleforest, Histoires tragiques 7, nr. 4 Cornille) und Schauplatz lustiger Geschichten 1660 1, 318 (ebd. 2, 299 cornelisiren = Hörner aufsetzen); Jan Rebhu (Symplicianischer Welt-Kukker, um 1677 S. 79), Abele (Künstliche Unordnung 2, 309), J. A. Poyssl (1682 im Cgm. 4055, 82: 'Herr Corneli, armer Tropf mit zway Hörnern auf dem Kopf'), Abraham a S. Clara (Wander, Sprichwörterlexikon 2, 784), König (Theatralische Gedichte 1716 S. 46); auch Molière (Sganarelle Sc. 6) redet vom Seigneur Cornélius.

2) Andre Bearbeitungen bei Goedeke-Tittmann, Liederbuch aus dem 16. Jahrhundert 1867 S. 354 und Germania 4, 237.

3) Vulpius, Curiositäten 2, 463 = Erlach, Volkslieder 1, 132 = Wolff, Halle der Völker 2, 243; vgl. Goedeke, Grdr.[2] 1, 311 und Keller, Fastnachtspiele 2, 654.

Königs von Afion (oder Abian) probieren, die nur einem keuschen Ehemanne passt, während dem ungetreuen alsbald Hörner hervorspriessen. Das erinnert uns an ähnliche sagenberühmte Prüfmittel der Gattentreue[1]), wie das Hemde[2]), das weiss, die Rose[3]), die frisch bleibt, solange die entfernte Frau ihre Ehre rein bewahrt, den Ring[4]), der zerbricht, das Bild oder den Spiegel[5]), der sich trübt, sobald jene ihr Gelübde verletzt, das Trinkhorn oder den Becher[6]), der den unkeuschen Trinker beschüttet, den Mantel[7]), welcher der ungetreuen Gattin zu kurz ist, die Brücke[8]), von der alle Ritter und Frauen, die ihre Ehe gebrochen, hinabstürzen, wenn Virgilius sein Glöcklein läutet, u. a.

Wie lebendig auch im 16. und 17. Jahrhundert die Vorstellung vom gehörnten Ehemanne in der Volksphantasie war, zeigt uns neben satirischen Gedichten von Jean Névizan und Theobald Hock[9]) eine Szene in dem aus dem Repertoire der fahrenden Komödianten stammenden Schauspiele 'Tiberius von Ferrara und Anabella von Mömpelgart'[10]). Der Pickelhering Hans hat seine Frau längst im Verdacht und nötigt sie auf den Rat seines gewitzten Nachbarn Wilhelm, die Götter mit diesen Worten zu Zeugen ihrer Unschuld anzurufen: 'Wo ich meinem Manne je Unrecht tu, so gebt ihm Hörner wie ein Kuh!', worauf ihm Wilhelm unvermerkt ein Horn auf den Hut steckt. Nun wagt die Frau ihren Fehltritt nicht mehr zu leugnen; Hans hat einen triftigen Scheidungsgrund und treibt sie aus dem Hause. Auf einem französischen Kupferstiche[11]) des 16. Jahrhunderts dagegen, der den Inhalt einer 'Comedie ou farce de six parsonnaiges' wiedergibt, setzt die junge Frau selber, hinter ihrem alten Gatten stehend, diesem heimlich ein Paar Hörner auf den Kopf; der im Hintergrunde neben der Kupplerin sichtbare Liebhaber verdeutlicht die ganze Situation. In England, wo schon Shakespeare[12]) die Hörner des

1) Dunlop-Liebrecht, Prosadichtungen 1851 S. 85. Chauvin, Bibliographie arabe 7, 167.
2) R. Köhler, Kl. Schriften 2, 447.
3) G. Paris, Romania 23, 88.
4) Darüber nächstens Genaueres.
5) v. d. Hagen, Gesamtabenteuer 3, LXXXVIII.
6) Perceval v. 15672 ed. Potvin. Ariosto, Orlando furioso c. 42—43. Germania 5, 101. 367.
7) Montaiglon-Raynaud, Fabliaux 3, 1 nr. 55 'Du mantel mautaillé'. Warnatsch, Der Mantel 1883 S. 55. Stern, Zs. f. celt. Philol. 1, 294. Child, English ballads nr. 29 'The boy and the mantle.'
8) Montanus, Schwankbücher 1899 S. 631.
9) Nevizanus, Sylva nuptialis 1556 p. 337: 'Cornigerum canimus populum, qui cornibus aptis' . . . Deutsch bei Rottmann, Rituale nupturientium 1715 S. 444. — Hock, Schönes Blumenfeld 1601 (Neudruck 1899) cap. 77 'Vergleichung auff allerhandt Hörner' und cap. 84 'Von Sanct Corneli Orden'. — J. Passerat, Poésies 1880 1, 120 'Le cocuage'.
10) Bolte, Das Danziger Theater 1895 S. 201. — Ähnlich entlockt im Vademecum für lustige Leute 3, 120 nr. 158 (1767) ein betrogener Gatte seiner Frau ein Geständnis.
11) Petit de Julleville, Histoire de la litt. française 3, 318 und Tafel. Unten S. 82[3].
12) Falstaffs Worte in Heinrich IV., 2. Teil I, 2. Passerat 1, 108 'La corne d'abondance'.

Ehemannes mit einem Füllhorn (Horn of Abundance) vergleicht, zeigt uns der Holzschnitt einer um 1690 gedruckten Ballade[1]) einen solchen 'Cuckold', der die aus seinen beiden Hörnern herausfallenden Münzen in einem Beutel sammelt. Aus Spanien stammt die hier wiedergegebene Zeichnung (Fig. 4) des niederländischen Malers Georg Hoefnaghel, die J. Adeline[2]) aus seinem 1569 entworfenen, ungedruckt gebliebenen Werke 'Patientia' (auf der Bibliothek zu Rouen) bekannt gemacht hat. Neben verschiedenen Mustern der Geduld, einem Kranken, Verliebten, Ehemann, Prozessierenden, führt Hoefnaghel auch den geduldigen Hahnrei in Bild und Versen vor,



Fig. 4. Der geduldige Hahnrei, Rötelzeichnung von Georg Hoefnaghel (1569).

wie er, ein mächtiges Hirschgeweih mit Glöckchen auf dem Nacken, die Hände gebunden, auf einem Esel sitzt, den seine Frau, bis zum Gürtel entblösst, auf einem zweiten Esel reitend, mit einem Pflanzenstengel zu schnellerem Laufe antreibt; dabei ein Herold mit einer Trompete. Wo dieser öffentliche Aufzug vor sich ging, erkennen wir aus einer 1593 von

---

1) The dyer's destiny, or The loving wife's help in time of need (The Roxburghe ballads ed. by Ebsworth 4, 2, 405. Hertford 1883).

2) Le livre 1, 241 (Paris 1880). Auch bei E. Jaime, Musée de la caricature 1, 97c (1838). — Hoefnaghel hat einige niederländische Verse, die bei Adeline leider fehlen, unter das Bild gesetzt und diese selber ins Französische übertragen: 'On me reproche d'être un cornard patient, parce que, voyant, je feignis de ne pas voir; pendant qu'elle s'abandonnait à d'autres à mes dépens, j'y consentais tenant la bouche close; mais quelle honte m'en est accrue, et quelle est ma confusion! Je la voyais, et sans la quitter je tournais le dos. — Qui se comporte ainsi, mérite pareille récompense.'

Hoefnaghel in Kupfer gestochenen Ansicht von Sevilla[1]), auf der dieselbe Gruppe mit der Beischrift 'Execution de justicia de los cornados' wiederkehrt; daneben erblickt man die Bestrafung der Kupplerin (Execution d'alcaguettas publicas), die gefesselt auf einem Esel sitzt, während Fliegen ihren nackten, mit Honig bestrichenen Oberkörper[2]) umschwirren und die Gassenjungen durch Ausstrecken des zweiten und dritten Fingers Hörner machen. Ein solcher Eselritt, und zwar meist 'verkehrt, statt des Zaumes den Schwanz in der Hand', wie es in Bürgers Kaiser und Abt heisst, war schon im griechischen Altertum[3]) und bei den Indern[4]) eine Strafe für Ehebrecher und Ehebrecherinnen und ist auch im Mittelalter und später häufig vorgekommen[5]). In Paris ward der Hahnrei (cucurbitatus) rücklings auf den Esel gesetzt, den seine Frau durch die Stadt führen musste[6]). In Neapel liess der spanische Statthalter Herzog von Ossuna einen vorsätzlichen Hahnrei 'auf einen Esel rukwarts setzen, zwey grosse Hörner auf das Haupt binden und in der Stadt herumb führen und durch den Diener sein Vergehen ausruffen'[7]). Die gleiche Strafe erlitten auch Männer, die sich von ihren Frauen hatten prügeln lassen oder die ihre Frau im Monat Mai geschlagen hatten, sowohl in Frankreich[8]) wie in

---

1) G. Braun et F. Hogenbergius, Civitates orbis terrarum 5, T. 7.

2) Dieselbe Strafe begegnet auch bei Boccaccio, Decameron 2, 9; Volkskunde 12, 51 (Gent 1900); Sébillot, Contes pop. de la Haute-Bretagne 3, 199 (1882); Grimm, Rechtsaltertümer[4] 2, 286. Matthias von Neuenburg ad a. 1278 (Böhmer, Fontes 4, 159: nudos ligans super equis, quousque fuerunt a muscarum corrosione perempti). Ameisen: Apuleius, Metam. 8, 22 (dazu J. Pricaeus in seiner Ausgabe 1650 p. 453).

3) Von den Pisidiern erzählt Nicolaus Damascenus (Müllers Fragmenta historicorum Graec. 3, 462 nr. 130) im 1. Jahrh. v. Chr.: *Ἐὰν δὲ μοιχὸς ἁλῷ, περιάγεται τὴν πόλιν ἐπὶ ὄνου μετὰ τῆς γυναικὸς ἐπὶ ἡμέρας τακτάς.* In Kumä wurde nur die schuldige Frau als *ὀνοβάτις* herumgeführt (Plutarch, Hellenica p. 291 E).

4) A. W. v. Schlegel, Werke 3, 89. Socin, Die neuaramäischen Dialekte von Urmia 1882 S. 199.

5) Du Cange s. v. Asini caudam in manu tenere. J. Grimm, Rechtsaltertümer[4] 2, 318. Ein Spottbild bei Weigel-Zestermann, Die Anfänge der Druckerkunst 1, 120 (1866), ein späteres bei Hindley, The Roxburghe ballads 2, 73 (1874).

6) J. Montaigne, Tractatus de utraque bigamia, qu. 2 (Tractatus illustrium iurisconsultorum 9, 1, 125a 2. Venet. 1582): Parisiis sedens super asinum versa facie ducitur per totam villam, uxore trahente asinum et praecone clamante: Qui sic faciet, sic accipiet. — Danach J. Nevizanus, Sylva nuptialis 1556 p. 332 und Th. Zwinger, Theatrum humanae vitae 18, 5 p. 3437b (Basel 1604).

7) Harsdörffer, Schauplatz lustreicher Geschichte 1, 318 nr. 88 (1660). Gemeint ist wohl der 1581 zum Vizekönig von Neapel ernannte strenge Pedro Giron, Herzog von Ossuna, nicht sein 1615 zum gleichen Amte beförderter Enkel, von dessen scharfsinnigen Urteilen Gregorio Leti (1699) berichtet.

8) Recueil de la chevauchée faicte en la ville de Lyon 1578 (Leber, Salgues et Cohen, Recueil des meilleurs traités relatifs à l'histoire de France 9, 147. 1827). Noirot, Histoire des masques 1609 (ebd. 9, 1 Eine Abbildung S. 52). F. Michel im Athénaeum français 1855, 86 = Ausland 1855, 132 (Asto lastorca bei den Basken). Ausland 1855, 342 (Dauphiné). Bladé, Poésies pop. de la Gascogne 2, VII (1882). Revue des trad. pop. 14 172.

Deutschland[1]), den Niederlanden und England. Und wenn sich beim Fastnachts- oder Kirmesjubel der von der Volksjustiz ausersehene Mann solcher öffentlichen Schande entzog, so übernahm ein Nachbar[2]) oder ein Mitglied der Narrengesellschaft[3]) seine Rolle. So erhielt der arme Handwerker, der am 10. Oktober 1573 in Dôle 'auf einem Esel hinterrucks sitzend' herumgeführt wurde, weil er im Mai sein Weib geschlagen, wie der Tiroler Geizkofler[4]) als Augenzeuge berichtet, eine Geldentschädigung dafür. In Jemappes war es bis 1860 Sitte, am ersten Dienstag im Oktober einen Pantoffelhelden (durmené) verkehrt auf einen hölzernen Esel zu setzen und unter dem Gesange eines Liedes durch die Stadt zu ziehen[5]). Aus solcher Volkslustbarkeit ist wohl das französische Gesellschaftspiel 'Le chevalier cornard'[6]) erwachsen. In England ward bisweilen die zänkische Frau Rücken an Rücken zu dem geschlagenen Gatten auf den Esel gesetzt; anderwärts traf sie allein jene Strafe[7]).

Dass bei diesen Aufzügen, die schliesslich nur auf eine derbe Verspottung eines uneinigen Ehepaares hinausliefen, der Mann Hörner tragen musste, ist nicht überliefert; ursprünglich werden sie sowenig wie auf dem Sevillaner Bilde gemangelt haben. Dagegen beruht die aus einem Reichstagsbeschlusse von 1431 herausgelesene Strafe des 'Hörnens' im Grimmschen Wörterbuche 4, 1, 1823 auf einem Druckfehler[8]). In den verbreiteten Sagen von Fortunatus und vom Doktor Faust bedeuten die durch Zauberkraft plötzlich aus einem Menschenhaupte hervorspriessenden Hörner keine unglückliche Ehe, sondern nur eine garstige Entstellung. In dem Märchen von den drei Zaubergegenständen und den wunderbaren Früchten[9]), das dem Fortunatromane zugrunde liegt, zwingt der Held die Prinzess zur Herausgabe der ihm entwendeten Kleinodien mit Hilfe von Früchten,

---

1) Wenck, Hessische Landesgeschichte 1, 519. 1783 (Darmstadt 1536. 1588. 1593). Zs. f. deutsche Kulturgeschichte 1857, 96 (St. Goar 1604). Hess. Bl. f. Volkskunde 1, 109. Als Wunsch äussert die Dissertatio de Hanreitatum materia 1627 Bl. D 3a: 'Interesset reipublicae, ut singulis diebus festis spectante universo populo duo cornua cervina capite gestaret Cornutus' (ebenso der Hanreystutzer 1630 Bl. F 1a).

2) Michelet, Origines du droit français p. 384. Liebrecht, Zur Volkskunde S. 387.

3) Petit de Julleville, Les comédiens 1885 p. 206. 243 f.

4) Adam Wolf, Lucas Geizkofler 1893 S. 94.

5) Wallonia 10, 93 (mit Abbildung und Melodie). Vgl. ebd. 9, 223, J. Collin de Plancy, Légendes de la province d'Anvers 1, 199 (1844) und besonders De Cock, Volkskunde 12, 13 f. 16, 134.

6) H. R. d'Allemagne, Récréations et passe-temps (Paris um 1906) p. 204.

7) Athénaeum fr. 1855, 88 = Ausland 1855, 132 f. Liebrecht, Zur Volkskunde S. 386. 129. Wallonia 10, 98. Wenck 1, 519. Zs. f. deutsche Kulturgeschichte 1857, 96.

8) In den Deutschen Reichstagsakten 9, 539 (1887) heisst es: 'Item so sol [beim Zuge wider die Hussiten] nieman keine gemeine frouw in den heren haben: wer daz dût, den sol man búrnen' [brennen, brandmarken]; in der Sammlung der Reichsabschiede, Frankf. 1747 1, 136 aber: 'den sol man hürnen'.

9) Aarne, Vergleichende Märchenforschungen 1907 S. 83—142 (Mémoires de la soc. finno-ougrienne 25). Grimm, KHM. 122. Cosquin, Contes pop. de Lorraine 1, 121. Oben 6, 70 zu Gonzenbach 51.

deren Genuss Hörner wachsen lässt, während Faust[1]) an einem Edelmanne seine Macht erweist, indem er ihm ein Hirschgeweih und später dessen Genossen und ihren Gäulen Geissen- und Kuhhörner an den Kopf zaubert. Auch bei der während des 16. und 17. Jahrhunderts auf allen deutschen Universitäten an den neu eintretenden Studenten vollzogenen, oft recht rohen Aufnahmefeier, der sog. Deposition[2]), spielten die Hörner eine Rolle; der Bachant oder Beanus (Bec jaune) ward als ein Bock, eine 'bestia cornuta' mit Hörnern, Zähnen und Bart verkleidet, und dann wurden ihm unter besonderen Zeremonien die Hörner abgesägt, die Zähne ausgezogen und der Bart abgeschnitten. Hier bedeutete also der Hörnerschmuck des angehenden Studenten, den Eselsohren der Narrenkappen vergleichbar, die tierische Vorstufe seines Daseins, der er durch jenen symbolischen Weiheakt entrückt werden sollte.

Kürzer können wir die zweite Bezeichnung des Hahnreis als Kuckuck behandeln: lat. cuculus, cugus; prov. cogot, cogul, coutz; fz. coux, cous, cocu, cocuage, cocufier; span. cuclillo; englisch cuckold, cuckoldom, cuckoldise, cuckoldmaker; deutsch Kuckuck, Gauch; holl. koeckoeck; dänisch kukkuksbroder; schwed. kukkuvall. Seit alter Zeit gilt der Kuckuck als einfältig und dummdreist[3]), anderseits als flatterhaft in bezug auf eheliche Treue[4]), weil die Kuckucksweibchen, wenn sie ein Ei gelegt haben, in ein andres Revier übergehen, worauf das Männchen sich eine andre Genossin sucht[5]). Weil aber das Weibchen seine Eier nicht selber ausbrütet, sondern in die Nester kleinerer Vögel, besonders der Bachstelze, der Grasmücke und des Rotkehlchens legt (und somit eigentlich ihren Mann betrügt, indem sie seinen Kindern einen andern Vater gibt), nannte man mit einer nicht ganz genauen, doch begreiflichen Übertragung auch den Gatten der sich mit fremden Männern einlassenden Frau Kuckuck[6]). Seltener wird der Grasmückenhahn[7]), dem sein Weib fremde Kinder ausbrütet, zur Benennung des Hahnreis gebraucht, und die Bastarde, die er aufzieht, heissen Gouche oder Gouchelîn[8]).

---

1) Faustbuch 1587 c. 34—35. Creizenach, Geschichte des Volksschauspiels vom Dr. Faust 1878 S 85 und Euphorion 3, 714. 719. Gleiches erzählt J. Prätorius (Daemonologia Rubinzalii 1662 1, 285) von Rübezahl.

2) Vgl. Schade, Weimar. Jahrb. 6, 315 (1857) u. W. Fabricius, Die akad. Deposition (1895).

3) *Κόκκυξ* b. Aristophanes, Ach. 598 u. Platon, Laios (Athenaeus 2, 68 c); cuculus b. Plautus, Trinummus 245 (Montanus 1899 S. 554, 5. Frey 1896 S. 105). Gauch bei Brant, Murner usw.

4) So schilt bei Plautus (Asinaria 923. 934) Artemona ihren auf Abwegen betroffenen Gatten Cuculus. Mädchenraub und Ehebruch heisst mlat. cucussus, cucucio. Erk-Böhme, Liederhort nr. 881. Oben 17, 277. Mannhardt, Zs. f. deutsche Mythol. 3, 251.

5) Bujak, Naturgeschichte der höheren Tiere 1837 S. 183.

6) 'Zum Guckguck machen' bei Kirchhof, Wendunmut 1, 366 und Ayrer, Dramen 2, 1219, 17 Hock, Blumenfeld c. 77, 9: 'Buon homo, Guggu, gutter Mann, Becho cornuto rauch nendt mans'. Hildebrand in Grimms Wtb. 5, 2525 f. Rachel, Satyrische Gedichte 1707 S. 28 (nr. 2). Alciati, Emblemata 1608 nr. 60 und Parerga iuris 7, 5.

7) Brant, Narrenschiff c. 33, 89: 'Wer vil ußfliegen will zů wald, der wurt zů eyner grasmuck bald.' Vgl. mlat. curruca nach einer falsch gelesenen Stelle Juvenals 6, 276 und engl. wittol

8) Nib. 810, 1. v. d. Hagens Gesamtabenteuer 3, 366 v. 42.

Neben den erwähnten Namen erscheinen noch verschiedene andre, wie mlat. copaudus (= Kapaun?; fz. coupaut, copereau, accoupauder) und minarius (= meneur?, Kuppler?), fz. Jean[1]) oder Hans, Joseph[2]), nd. Dudendop (einfältiger Tropf); am gebräuchlichsten aber ist in Deutschland und dann auch in Holland, Dänemark und Schweden die Bezeichnung Hahnrei geworden. Dies niederdeutsche Wort ist zuerst um 1450 aus Hamburg und Lübeck belegt[3]), wird 1534 von Luther[4]) als ein niedersächsischer Ausdruck erwähnt und ist seinem Schüler, dem Obersachsen Mathesius[5]), offenbar noch ungewohnt. Die oberdeutschen Schriftsteller meiden es bis tief ins 17. Jahrhundert hinein. Seb. Brant, der ein ganzes Kapitel (33) seines Narrenschiffs zur Bekämpfung des Ehebruches verwendet, hat keinen kurzen Namen für den Typus des nachsichtigen Gatten, sondern beschreibt ihn nur durch ein Bild: 'Wer durch die fynger sehen kann Vnd loßt syn frow eym andern man'. Weder die Schwanksammler des 16. Jahrhunderts von Wickram bis auf Kirchhof und Fischart noch der Rheinpfälzer Hock (Blumenfeld 1601 c. 77. 84), der Nürnberger Ayrer und der Elsässer Moscherosch, der in Philanders Gesichten 2, 320—339 (1665) dazu Anlass genug hatte, brauchen das Wort[6]). Die älteste Dichtung, in der es auftritt, scheint ein niederdeutsches Spottlied auf den Hochzeiter einer übelbeleumundeten Braut zu sein, das nur in einer hochdeutschen Fassung von 1613 und einer etwas veränderten des Venusgärtleins von 1656 erhalten ist[7]), seinen Ursprung jedoch in dem Reime Echt (= Ehe): Geschlecht verrät:

1. Hort zu, ihr jungen Gesellen fein,
Ein kurzweiliges Liedelein!
Drumb kompt herzu, beid gross und klein,
Ihr Kindelein, wohl insgemein
Zum Hanerey!

2. Der Breutgam der ist Lobens wert,
Ein Eysen hat verlohren sein Pferdt.
Forth, immer forth mit seinem Kopf:
Der arme Tropff, der Dudentopff!
Trarara!

---

1) On l'a fait Jean sans lui en demander avis (Le Roux, Dictionnaire comique 1718 p. 276). Un bon jannain (H. Estienne, Apologie pour Hérodote p. 19).

2) Heinrich Julius von Braunschweig, Schauspiele 1855 S. 234. 243. 250. 287. 290. 293. 430 Venusgärtlein 1656 S. 205 = 1890 S. 150. R. Visscher, Brabbelingh 1669 S. 85.

3) Schiller-Lübben, Mnd. Wörterbuch 2, 188. Die im 14. Jahrh. erwähnte Hanrey-Mühle bei Augsburg (v. Stetten, Kunstgeschichte von A. 1779 S. 141) gehört schwerlich hierher.

4) Luther, Auslegung des 101. Psalms (Werke, Erlanger A. 39, 346).

5) Mathesius, Sarepta 1563 S. 176 (gleichbedeutend mit Ehebrecher) und Catechismus 1586 S. 161 (gleich Kuppler).

6) Dagegen führt Adelphus (Mörin 1512, Anhang = Alemannia 30, 188) für den Pantoffelhelden, Siemann (oben 12, 296), Hennentaster (Tijdschr. voor nederl. Taalkunde 14, 150) oder Windelwäscher bereits mehrere Namen an: 'Dißen heißen sie ein henne, Ein seifferer und ein jenne'. Bei Harsdörffer, Schauplatz jämmerlicher Mordgeschichte 1656 S. 441 nennt Emilia 'ihren Hahnrey durch das gantze Abc einen Albern, Blöden, Caspar, einen Dölpel, Esel, Flegel, einen Gaugen, Hasen, Juden, der nur seiner Schinderey nachjage und seine arme Frau zu Hauß in der Einsamkeit lasse etc.'

7) Flugblatt von 1613, abgedruckt bei Bolte, Der Bauer im deutschen Liede 1890 nr. 24 (13 Str.). Venusgärtlein 1656 S. 205 = 1890 S. 150 (12 Str.).

Die folgenden Strophen preisen ironisch des Bräutigams Geldliebe, Geduld und grosse Sippschaft (Ach warum wiltu traurig sein? Du weist, du bist ja nicht allein) und schildern ihn ähnlich den später zu erwähnenden Kupferstichen mit einem breiten Hut[1]) und einer Brille (Brillen muss er auffsetzen nu, durch die Finger sehen darzu). Die spätere Fassung hat einen andern Anfang (Joseph, liebster Joseph mein) und schliesst jede Strophe mit dem Spottrufe 'du Hanrey', während in dem Flugblatte von 1613 diese Kehrzeile mit 'Trarara' abwechselt. Wahrscheinlich entstammen diese derben Verse einem alten Volksbrauche, über die Sittlichkeit des jungen Paares in Liedern (vgl. oben 10, 202. 206. 11, 167) Gericht zu halten[2]), wie man etwa anderwärts[3]) gefallenen Mädchen Häckerling vor die Tür streute. Dafür spricht auch, dass noch heut in Norddeutschland von den mit Laternen umziehenden Kindern inhaltlich verwandte Strophen[4]) gesungen werden, die mit dem gleichen (vielleicht nicht mehr verstandenen) Spottrufe 'Juch Hahndrei' schliessen, z. B.:

Sonne, Mond und Sterne, Ich gehe mit meiner Laterne, Meine Laterne ist hübsch und fein, Morgen soll die Hochzeit sein. Juch Hahndrei!	De Bäcker de backt, De Klock sleit acht, Mien Mann steit up Un geiht na de Wacht. Juch Hahndrei!

In die Literatur haben den Hahnrei erst der Braunschweiger Herzog Heinrich Julius (1855 S. 243. 287. 290. 293. 438f.) und der brandenburgische Pfarrer Ringwald (Lautere Wahrheit 1586 S. 185) eingeführt. Und nachdem dieser Charakter durch die Schauspiele des Herzogs und der englischen Komödianten (1620 Bl. Ss 4b) und die Hamburger Posse 'Hanenreyerey'[5]) vom Jahre 1618 eine wirksame, allgemeines Gelächter erregende Bühnenfigur geworden war, bemächtigte sich ein unbekannter Jurist des dankbaren Stoffes und verfasste 1627 eine lateinische 'Dissertatio theorico-practica de nobilissima et frequentissima Hanreitatum materia, quam . . praesidente dn. Josepho Cornigero proponit Bartholomaeus Alecthrochoras', worin er zunächst streng methodisch vorgehend die verschiedenen Gattungen der Hahnreie unterscheidet: 'Hanreitas est aut voluntaria aut non voluntaria; haec rursus dividitur in illam, quae fit lucri, necessitatis vel amicitiae causa' und mit kurzweiliger Gelehrsamkeit

---

1) Vgl. Grimm, Wtb. 4, 2, 1981.

2) Vgl. die im 17. Jahrhundert zitierten Reime: 'Solt die Braut noch Jungfer sein? Ei das nimmt mich Wunder; sie mags einst gewesen sein, aber nicht jetzunder'; Voigtländer, Oden 1642 nr. 81 'Eine reiche Magd hat Matz' = Bolte, Der Bauer nr. 25. Moscherosch, Gesichte 2, 320 (Hörnerverse: 'Wer ein Weib hat und nicht weiß' . . .).

3) De Cock, Volkskunde 12, 15f. E. H. Meyer, Badisches Volksleben S. 193. 223f.

4) C. Schumann, Volks- und Kinderreime aus Lübeck 1899 S. 169. 171 = Am Urquell 6, 98 (1896). Ein andres Laternenlied (Niedersachsen 9, 377) schliesst dagegen mit Hurrah. Vgl. auch Böhme, Kinderlied 1897 S. 273.

5) Bolte-Seelmann, Niederdeutsche Schauspiele 1895 S. 85.

zu diesem Schema passende Beispiele, Namen und deutsche Redensarten zusammenträgt. Den Titelholzschnitt, einen durch die Finger sehenden Ehemann, hat er aus Brants Narrenschiff entlehnt, für den Liebhaber der Frau schlägt er z. B. die Benennungen vor: 'Domesticus, Inquilinus, Haußhan, Verwalter, Haußgenosse, Capellanus, Vicarius, Matrimonii coadiutor, Ehehelffer, vnbesoldeter Substitut'. In einer freien Verdeutschung dieses öfter grobdrähtigen Scherzes, die 1630 als 'Neugekleideter Hahnreistutzer'[1]) erschien und noch mehrmals neu bearbeitet wurde, ist im 'Vortrab' und im Schlussgedicht das Äussere des Hahnrei beschrieben, und zwar übereinstimmend mit dem unten reproduzierten Kupferstiche. Auf Bl. A2b heisst es von der untreuen Frau:

Die krönt jhn mit eim breiten Hut
Vnd jhn zum Han Rey machen thut,
Schönr Zierath auch darauff thut stahn:
Esels Ohrn, Bockshörnr und ein Rehahn.
Sie macht auß jhm ein Wundermann,
Der mit zwey Augn nichts sehen kan,
Er darff jhr vorhabn nicht verstehn,
Muß durch die Fingr vor Brillen sehn . . .
Es seynd jhr noch viel mehr wie ich
Hanreyn, Hanreyn, ein groß Geschlecht,
Mit Privilegien begabet recht,
Auch mit eim Wappen Brieff gemein.

Auf Bl. G2a: Ein Hahnrey ist ein armer Mann,
Denn er muß reiten auff dem Hahn,
Ein breiten Hut auch tragen baß,
Darzu ein Brillen auff der Naß;
Esels Ohrn stehn jhm sehr wol an,
Muß sich Hörner auffsetzen lan.
Diß alles will sein Fraw so habn,
Vnd er darffs keinem Menschen klagn.
Wer dieses thut vnd leiden kan,
Ist ein elender Hahneman.
Alln untrewn Weibern ist bekant,
Warumb der Hahnrey wird genant | Kuck-kuck.

Seitdem erscheint der Ausdruck bei Prosaikern[2]) und Dichtern eingebürgert; der Hahnrei wird in Epigrammen von Homburg (Clio 1642 2, Bl. Aa 3a), Löber (Owen 1653 Bl. A 10a), Logau (1654 2, 4, 28), Schoch (Lustgarten 1660 nr. 94), Wernicke (1701 S. 110), Menke (1722 S. 187) u. a., auch in einem schwedischen von C. Arosell (Hanselli, Samlade vitterhets-

1) Wie oben S. 63[1] erwähnt, soll nach Hayn eine Ausgabe des deutschen Hahnreistutzers vom Jahre 1626 existieren; ihr Verhältnis zu der Dissertatio von 1627 müsste noch untersucht werden. Die 1615 erschienene 'Disputatio de cucurbitatione' kommt als Quelle nicht in Betracht, obwohl sie den Ausdruck 'Hanrey' anführt.

2) Vgl. oben S. 63 und Grimms Wb. 4, 2, 170-173, wozu natürlich noch vieles nachgetragen werden könnte, wie: Der doppelte Hahnrey (Frankf 1687; nach G. de Brémond), Die Hahnreyprobe, Lustspiel (Frankf. 1752), Der alte Hahndrey, Posse (Frankf. 1789), E. Bornschein, Biographien der Hahnreihe (1809). — Auf die literarische Ausgestaltung des Typus kann ich hier nicht eingehen.

arbeten af svenska författare 12, 240) bewitzelt; Opitz wagt 1629 im Lobe des Kriegsgottes v. 124 die Neubildung hahnen = zum Hahnrei machen, worin ihm Logau 1, 2, 79 nachfolgt; halbgelehrte Abhandlungen suchen die Ableitung des Wortes zu ergründen.

Die Etymologie des Wortes aber liegt, obwohl sich die Sprachforscher der Frage angenommen haben, leider noch im Argen. Die älteste nd. Form ist Hanerei, bei Ringwald (1586) und im 17. Jahrhundert (Zinkgreff, Abele, Rachel) auch Hahnreh (Hanreg 1615 in den Facetiae facetiarum; dänisch Hanrede und Hanrej), erst nach 1660 erscheint Hahnreier (bei Rihlmann, Grimmelshausen, Stieler; wohl nach dem Plurale missverständlich gebildet). Während man in der ersten Silbe fast allgemein den Haushahn erkennt, herrscht über die Bedeutung der zweiten Uneinigkeit. Herzog Heinrich Julius (1855 S. 438) denkt an Reihen, Tanz und übersetzt das Wort mit Gallichoräa, ebenso der Verfasser der Dissertatio de Hanreitate 1627 Alecthrochoras, was M. Heyne in Grimms Wb. zu retten sucht, indem er als Urform Hahnenreier = der einen Reigen der Hähne mitmacht, ansetzt. Ebenso willkürlich stellen die unten aufgezählten Kupferstiche A—C den Hahnrei als einen auf einem Hahne sitzenden Reiter[1]) dar. Eine Zusammensetzung von Hahn mit Reh, die bei Zincgreff (Apophthegmata 3, 40. 1653), Rachel (10. Satire) und Menke (Scherzgedichte S. 187) in scherzender Weise angedeutet wird, ist dann ernsthaft von Dunger (Germania 29, 59) verfochten worden. Dunger beruft sich auf eine fabelhafte Nachricht[2]) bei Berghaus (Sprachschatz der Sassen 1, 649) über die durch Kaiser Karl IV. aufgebrachten, den Namen Rehane tragenden Gesellschaften, in denen man eine Umkehrung von Hahnreh vermutete, und meint, das Wort Hahnreh habe ursprünglich einen Kapaun bezeichnet,

---

1) Vermutlich knüpfte der Zeichner, dem der S. 74 zitierte Autor von 1630 folgt, dabei an den alten Volksscherz eines Hahnreiters an, wie er in Wickrams Losbuch 1539 Bl. D 2a, auf Lebkuchenformen (oben 12, 86 Taf 1, 2) und schon auf antiken Terrakotten aus Kertsch und Pompeji (Compte-rendu de la commission arch. de l'acad. de St. Pétersbourg 1868, 243 T. 3, 12. Dieterich, Pulcinella 1897 S 243) erscheint.

2) Diese auf einen Autor des 18 Jahrhunderts zurückgehende und auch bei Gallus (Geschichte der Mark Brandenburg [2] 1, 344), Heinze (Gräters Idunna und Hermode 1813—14, 68) und F. v. Klöden (Die Quitzows 1836 1, Kap. 1) verwertete Notiz beruht wohl auf Caspar Helmreichs gereimten Annales Tangermundenses (1636 Buch 2, Kap. 10 = G. G. Küster, Antiquitates Tangermundenses 1729 1, 33), wonach Karl IV 1377 zur Fastnacht (nach Pelzel, Karl IV. 2, 918. 1781 traf er aber erst kurz vor dem 7. Mai dort ein) 'den Rehanen hat gestifft und damit Kurtzweil angericht', was Helmreich erläutert: 'Convivium autem erat tam feminis quam masculis commune, in quo libere absque omni adulterii suspicione amico amici uxorem non solum osculari, sed etiam interdum domum secum ducere permittebatur'. Damit hat man wieder die Bemerkung der Vita Caroli IV (Böhmer, Fontes 1, 270) über die 'Rinenses henkini' (rheinische Lotterbuben) verbunden. — Vorläufig möchte ich in dem Ausdruck 'Rehan', der 1630 (oben S. 74) einmal als eine scherzhafte, durch den Reim hervorgerufene Umdrehung von Hahnrei erscheint, sonst aber nicht nachweisbar ist, eine erst von Helmreich erfundene Benennung jener Lustbarkeit vermuten.

dem früher bei der Kastration vielfach ein Sporn abgeschnitten und in den Kamm eingepflanzt ward, also einen Hahn, der Hörner hatte wie ein Reh, und sei später auf einen untüchtigen Ehegatten angewandt worden oder, wie die Dissertatio 1627 Bl. 22a sagt, auf einen frommen, einfältigen Mann, der seiner Frauen nicht genug tun kann. Dungers weiterer Vermutung, auch die Redensart 'einem Hörner aufsetzen' sei aus jenem 'Hörnen' der Kapaune abzuleiten, widerspricht schon, was wir oben über das Alter dieser Vorstellung feststellten. Gegen seine erste Hypothese aber ist zu bemerken, dass man einen Kapaun wohl einen Rehhahn hätte nennen können, aber nicht einen Hahnreh. Dieser Einwand gilt auch gegen die beiden noch übrigen Erklärungen aus dem Adjektiv reh oder räch = gliederlahm, steif (so Harsdörffer, Schauplatz 2, 223 nr. 159 und Rottmann, Rituale nupturientium 1715 S. 421) und aus dem hd. Rein = Wallach, nd. Rûn, nld. ruin (angedeutet von Leibniz, Collectanea etymologica 1717 2, 278. 312). Man könnte zwar für den letzten Vorschlag auf den ostfriesischen Ausdruck Hânrûne = Kapaun und die Redensart bei Cadovius-Müller: 'Siuh, dar gung 'n hânrûn mit niuggen sjuken' (neun Küken), mit der ein kinderreicher Hahnrei verspottet wird, hinweisen; allein das Wort Rein, das man in dem nd. Ausdrucke Hanrei erkennen will, ist nur oberdeutsch nachgewiesen, die nd. Form lautet Rûn[1]). Wir kommen also zu keinem sicheren Ergebnis hinsichtlich der sprachlichen Bedeutung des Hahnreis.

Die folgenden Bilder des Hahnreis gehören dem 17. und 18. Jahrhundert an; A bis D stehen in engerem Zusammenhange miteinander und mit der Schilderung im Hahnreistutzer von 1630.

A. Geschichte des Hahnreis.

Kurtze vnd Doch Eigendtliche Beschreibung Der newen vnd alten hanrees von anfang bis zum endt.

[Kupferstich in Querquart, um 1620. — Gothaer Museum].

Nebeneinander erscheinen drei mit Ziffern bezeichnete Gruppen; zuerst rechts ein Kavalier mit kurzen Hörnern, der auf einer kleinen Pfeife bläst und mit der Hand nach dem Geldbeutel fasst, den seine Frau ihm hinhält. Dazu die Verse unter der Bilderreihe:

Ach bin ich nicht ein fromer Sieman,
Der seinm Weib gehorsam leisten kan?
Tuht mir auch wohl auf meinen Kopp,
Ob ich gleich wurd zu ein Rehbock.

In der 2. Gruppe trägt der Kavalier ein grösseres Hirschgeweih auf dem Haupt und auf dem Rücken ein Hahngefieder nebst Kopf; er tut mit seiner neben ihm stehenden Frau schön. Die Verse lauten:

---

1) Auf nld. Lamprei (lampraes, lampreel) = junges Kaninchen, dessen zweite Silbe ebenfalls noch nicht gedeutet ist, verweist mich Herr Dr. Richard Loewe.

5 Der gleichen wurdt ich auch gehalten Warm,
Ein beltz von einen guckelshaan,
Darunder schmeckt mir bier vnd Wein,
Las mein fraw mit andern lustig sein.

In der 3. Gruppe predigt ein wirklicher Hahnreiter einem Ehepaare seine Lehre. Er trägt einen Hut, auf dem ein 'Guckguck' sitzt, ein noch grösseres Geweih, Eselsohren und eine Brille und reitet auf einem Hahne; in der Linken hält er eine Weinkanne, in der Rechten ein Blatt[1]), das einen Mann mit einem grossen Herzen zeigt, in welchem Frau Geduld mit einem Schafe steht, darunter die Inschrift: 'Gedultt bis in todt'. Eine Frau, die einen Geldbeutel hält, weist ihren Mann auf diese Urkunde hin. Die Verse lauten:

Mus ich den so bleiben ein armer man,
10 Das ich mus nun gar reitten aufm haan,
Darzu ein baar essls Ohrn tragn,
Gehorhsam sein in mein alten tagn!
So hab ichs mitt schanden dahin bracht,
Ein Prieuijlegium wohl gemacht.
15 Ich Tröst mich, Das ichs nicht bin allein.
Schaw zu, Das du nicht Kombst darein!

Im Hintergrunde sieht man eine Schar von Hahnenreitern mit einer Fahne. Vorn rechts steht ein kleiner Mann mit Licht und Klingel [?] vor einem verschlossenen Kasten[1]) mit der Aufschrift: 'Cum Preuile'.

B. Der Hahnreiter und ein Ehepaar.

Der Hanrey werde ich genandt, | Alln Vntrewen Weibern wolbkandt.

[Kupferstich um 1650, Nachahmung der 3. Szene von A. Der Hahnreiter, bezeichnet 'Becco cornuto', trägt Hörner und Eselsohren auf dem Hut und hält eine Brille vor die Augen; das Ehepaar macht mit den Fingern 'Hörner' und ruft 'Guck guck'; im Hintergrunde ein Heer von Hahnreitern mit Fahne, vorn der kleine Mann vor dem Kasten wie in A. — Gothaer Museum. Reproduziert bei Diederichs, Deutsches Leben der Vergangenheit 1908 2, 330 nr. 1106.]

Im Bilde steht:

Hab gedult, lieber alter mein,
Tröst dich, das du nicht bist allein.

Unter dem Bilde:

Ach bin ich nicht ein armer Mann![2])
Jetz muß ich reiden auff den Hann
Vnd muß ein breitn Hutt tragen bas
Vnd darzu ein Brill auff die Nas.
Eselsohrn stehn mir auch woll an,
Diß alles ich woll erdultn kan.

Mein Weib die will es also habn,
Drumb darf ich es auch Niemand klagn.
Aber sich da, was bekümer ich mich?
Seyndt ihrer doch noch mehr als ich.
Das freudt mich, Ich bins nicht allein.
Schau zu, das du nicht kompts darein!

---

1) Dies ist der im Hahnreystutzer 1630 (oben S. 74) erwähnte Wappenbrief und die Privilegien. — Zu der Brille vgl. De Bry, Emblemata saecularia 1611 nr. 50, wo eine Frau vom Liebhaber Geld empfängt und mit der andern Hand ihrem alten Manne eine Brille reicht (Prostituit vetulus nummosior aere iuvencam).

2) Die Verse stimmen zum Hahnreistutzer von 1630 (oben S. 74) genauer als zum Kupferstiche A.



Fig. 5. Die Hennenreiterin, Kupferstich (um 1650) in halber Grösse.

C, I. Der Hahnreiter allein.

Der Hanrey werde ich genandt, | Alln untreüen Weibern wohlbekandt.

[Kupferstich um 1650, 27 *cm* hoch, 21 *cm* breit. Der Hahnreiter, sonst wie in B gezeichnet, macht selber die Spottgebärde der 'Hörner'; das Heer der andern Hahnreiter hat drei Fahnen, auf denen Brille, Hörner und Eselsohren zu sehen sind. — Berlin, Kgl. Bibliothek; München Kupferstichkabinet.] — Reproduziert auf S. 79 Fig. 6.

Im Bilde steht:

Hab Gedult, lieber Manne mein,
Tröst dich, daß du nit bist allein!
5 Andre Männer müssens auch sein.



Fig. 6. Der Hahnreiter, Kupferstich (um 1650) in halber Grösse.

Wer dieses weiß und leiden kan,
Der ist ein rechter Hannenman.
Seht, wie stehn ihm die Hörner an!
— Ihr Hanenreiter auf, fort fort zum Regiment,
10 Damit Ihr Euren Feind nicht reitet in die Händ!

Unter dem Bilde ein Wappenschild mit dem Brustbild des durch die Finger sehenden Hahnreis und die Verse:

Ach bin ich denn nit wohl ein armer Mann zunennen,
Daß ich muß auf eim Hahn gleich einem Pferd herrennen?

Mein Nasen trägt ein Brill; viel Eselsohren sein
Ümstecket auf meim Hut. Mein Frau wills, ich solls tragen.
15 Drüm leid' ichs mit Gedult und will nit viel drüm fragen,
Weil noch viel Hundert wohl mit mir so reitten ein[1]).

C, 2. Der Hahnreiter allein.

Der Hanrey werde ich genand, | Untreuen Weibern wohl bekand.

[Kupferstich des 18. Jahrhunderts, 36 *cm* hoch, 28 *cm* breit. Der Hahnreiter wie in B, doch unbärtig und ohne Brille, mit Perrücke; auf dem Dreispitz zwei Hörner und ein kleiner Hahn. — Berlin, Kgl. Bibliothek; Breslau Stadtbibliothek.]

Im Bilde steht:

Nun blaset zu Feld und reitet geschwind,
Sehet, wo ihr den Hanreymacher find!

Unter dem Bilde:

5 Ich reite diesen Han, den mir mein Frau erworben,
Weil alle redlichkeit und treu bey ihr erstorben.
Ich brauche ietzt nicht mehr den nur allein gedult,
Und habe diesen Trost, daß ichs nicht bin allein,
Weil in der gantzen Welt unzehlich viele sein,
10 Die tragen müssen so [der] bößen Weiber schuld.

C, 3. Dasselbe russisch.

Eine genaue Kopie von C 2 mit russischem Text, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts von der Achmetjevschen Werkstatt hergestellt ward, gibt D. Rovinskij in seinem vortrefflichen Werke 'Russkija narodnija kartinki' 1, 387 und Atlas 1, Taf. 162 (1881) wieder. Die Beischriften, die mir Herr August v. Löwis freundlich übersetzte, sind ebenfalls gereimt und lauten auf deutsch:

Den Reiter auf dem Hahne nennt man mich, alle Ehebrecherinnen als solchen kennen mich. — Seht zu, wo ihr den Hornaufsetzer packen könnt, reitet hin und blast einen Marsch! Es ist genug geschlafen. — Hier reite ich auf dem Hahne, herausgeputzt von meiner Frau; dass ihr Ehre und Treue gebricht, darüber traure ich. — Weil ich nicht allein bin in der Welt, so tröste ich mich; denn eine grosse Menge in gleicher Würde zu sehen ergötzt mich ein wenig. Nunmehr ist mir nichts in der Welt ausser der Geduld verblieben zum Vorbilde denjenigen Männern, die ihrer bösen Weiber liederlichen Lebenswandel nachahmen wollen.

Rovinskij führt 1, 388 noch einen andern Bilderbogen an, welcher neben dem russischen Text auch den deutschen aufweist: 'Der Hanrey werde ich Genand, Untreuen Weibern wohl bekand' . . . Hieraus ergibt sich, dass C 3 (und auch D 3) unmittelbar auf einer deutschen Vorlage und nicht auf polnischer Vermittlung beruht.

---

1) Das Titelkupfer des Büchleins 'Der gute Mann oder der wohlbegabte Hörner Träger' (1682) zeigt zwei mit erhobener Pistole einander gegenüberstehende Hahnreiter, wozu die Erklärung lautet: 'Seht, wie die Hahnen-Ritter streiten, Ein jeder will kein Hörner-Träger seyn.'

D, 1. Die Hennenreiterin.

Den Hannenreithern ich zur Schmach | Auf meiner Hennen reithe nach.

[Kupferstich um 1650, als Gegenstück zu C 1 gezeichnet. Eine junge Frau reitet auf einer Henne, indem sie mit der rechten Hand die Gebärde der Feige[1]) macht. Im Hintergrunde eine Schar gleicher Reiterinnen. — München Kupferstichkabinet.] — Reproduziert nach dem im Texte abweichenden Exemplar der Berliner Kgl. Bibliothek oben S. 78 Fig. 5.

Im Bilde steht:

Sag, Man, wilstu nit schweigen,
Werd ich dir die Feige zeigen.
5 Weil du nit kanst, du armer Han,
Keine Henne recht besteigen,
Deine Fiedel nit will geigen,
Seh ich, was ein andrer kan.

Im Bilde ein Wappenschild mit Spindel, Gabel und Schlüsselbund; darunter die Verse:

Mein Man reith auf den Han, so reith ich auf der Hennen.
10 Was ich an ihm beklag, muß ich von mir bekennen:
Wann er geht neben auß, so geh ich neben hinn.
Pflegt doch die Henne auch die Eyer zu vertragen.
Man muß nicht alles thun, man muß nicht alles sagen.
Fürwar, ich und mein Man wir haben einen Sinn.

D, 2. Die Hennenreiterin.

Eine Nachahmung von D 1 aus dem 18. Jahrhundert liegt, wenn meine Notizen mich nicht täuschen, auf der Breslauer Stadtbibliothek. — Schell (Bergischer Volkshumor 1907 S. 148) beschreibt eine Holzschachtel, auf der eine Hahnreiterin in Rokkokotracht gemalt ist mit der Unterschrift: 'Mein hoon der ist so und so, der macht die fremde hüner froh.'

D, 3. Dasselbe russisch.

Aus derselben Werkstatt und Zeit wie C 3 stammt das bei Rovinskij 1, 387 und Atlas 1, Taf. 163 reproduzierte Blatt. Die Hennenreiterin erscheint in der Tracht des 18. Jahrhunderts mit einem hohen Kopfputz. Die Beischriften hat mir wiederum Herr A. v. Löwis in dankenswerter Weise verdeutscht:

Den Hahnreitern zu Schmach und Schande folge auch ich nicht umsonst auf der Henne. — Hei, reitet schnell! Denn fangt ihr ihn nicht, so wird euch der Hornaufsetzer ergreifen und zu Tode stechen. — Mein Mann sitzt allein auf dem Hahn, und ich setze mich auf die Henne. Was ich an ihm beklage, darin stehe ich selbst um nichts nach. — Weil die Eier von den Hennen manchmal vertragen werden, so ist es nicht gut, sorglos

---

1) Vgl. über dies 'far la fica' O. Jahn, Berichte der sächs. Ges. d. W., phil.-histor. Kl. 1855, 80. Sittl, Gebärden der Griechen und Römer 1890 S. 102. 123 F. Liebrecht in v. d. Hagens Germania 7, 183 und 8, 370; zu Basiles Pentamerone 1846 2, 272. Henrici de Hervordia Chronicon ed. Potthast 1859 p. 165 (in der fabelhaften, auch von Korner und Rabelais 4, 45 vorgetragenen Erzählung über den der Kaiserin Beatrix 1178 von den Mailändern angetanen Schimpf des Eselrittes). Grimm, Wb. 3, 1444. Elworthy, The evil eye 1895 p. 255 und Horns of honour 1900 p. 176.

ein jedes Ding von der Strasse aufzuheben. — Wenn mein Mann seiner Lust wegen vom Hof geht, so folge ich ihm alsdann. Denn wahrlich mein Mann und ich wir haben ein Verlangen, wie ich wohl weiss.

Auch von diesem Blatte existieren Exemplare, die neben dem russischen Text einen deutschen enthalten: 'Der [l. Den] Hanen reitern ich zur schmach, auf meiner Heinnen reite nach' . . .

E. Spielkarten.

Noch jetzt wird, wie Grimms Wb. 4, 2, 172 angibt, im Göttingischen, Mecklenburg, Pommern und in Dänemark ein Kartenspiel 'Hahnrei' geübt. Dazu vergleiche ich die Schellenacht eines im 17. Jahrhundert zu Strassburg gedruckten Kartenspiels[1]), auf der ein alter Mann eine junge Frau umarmt, welche 'Hörner' macht; darüber steht:

Bey einen iungen weib mus in ein alter man
Kein anters wappen nicht als dieses schauen an.

F. Dänischer Kupferstich.

Aus dem Ende des 18. Jahrhunderts stammt ein dänischer, vielleicht auf französischer Vorlage beruhender Kupferstich in 8° 'Hanreien', den F. C. Krohn (Samlinger til en beskrivende Fortegnelse over danske Kobberstik 1, 285 nr. 1784. Kjøbenh. 1889) beschreibt. Hinter einem spazierenden Ehepaare schleicht ein junger Offizier her, nach dem die junge Frau sich lächelnd umwendet; er zeigt mit der rechten Hand auf den Mann und steckt ihm mit der linken eine Hahnreifeder[2]) auf den Hut[3]). — Ähnlich bei G. Hermann, Karikatur im 19. Jh. 1901 S. 3.

Berlin.

(Fortsetzung folgt.)

1) A. W. Franks, Playing cards of various ages and countries, selected from the collection of Lady Ch. Schreiber 2, T. 103 (1892).

2) Wie in Gengenbachs Gouchmat Venus den Liebesnarren eine Gauchfeder auf den Hut steckt (Wickram 5, LXII Anm.), so werden auch Narren (Dieterich, Pulcinella 1897 S. 247) und Hahnreie durch Hahnenfedern kenntlich gemacht (Heinrich Julius v. Braunschweig 1855 S. 438. Schlu, Isaac 1892 S. 85, 17. Alamodisch-technologisches Interim 1675 S. 196. Der gute Mann 1682 S. 55. Wesenigk, Böse Spielsieben 1702 S. 77 = Grimm, Wb. 4, 2, 167. Wander, Sprichwörterlexikon 2, 273). — An die S. 67[11] zitierte Darstellung des Hörneraufsetzens erinnern Bilder bei J. v. d. Heyden, Speculum Cornelianum 1618 (Neudruck 1879) nr. 31 und im Stammbuch der j. Gesellen, Basel 1617 nr. 24.

3) Zwei französische Stiche des 17. Jahrhunderts bei G. Kahn, Das Weib in der Karikatur Frankreichs 1907 S. 2 und 200 zeigen 'La maison du cornard' (der gehörnte Mann steht vor der Tür, ein Füllhorn haltend und durch die Finger sehend, während seine Frau aus dem Fenster mit einem Kavalier plaudert) und 'Le cornard mal content'. Auf drei neueren Bildern von Grandville, einem namenlosen Zeichner und Bosio (ebd. S. 15. 124. 128) werden die Hörner nur durch die emporstehenden Haare oder zwei Tuchzipfel angedeutet. E. Fuchs, Die Frau in der Karikatur 1906 S. 94. 95 (Gaudissart). 103 (Vallon). Auf einem anonymen Stiche des 18. Jahrhunderts bei E. Fuchs, Die Karikatur der europäischen Völker 1, 120 (1901) bietet ein stattlicher bärtiger Mann Hörner feil.

Nachtrag zu S. 64: Die Hörner des betrogenen Gatten weist mir Prof. Th. Zachariae bereits im alten Indien nach (Pischel-Geldner, Vedische Studien 1, 131. 1889); vgl. S. de Vries, Curieuse Aenmerckingen 1682 1, 180. Horn, Zs. f. vgl. Litgesch. 15, 18. Brand, Popular antiquities 1813 2, 101. — S. 64[2]: Elworthy, The evil eye p. 258f. und Horns of honour p. 52f.

Kleine Mitteilungen.

Zu den Erzählungen von der Muttermilch und der schwimmenden Lade.

In der sehr interessanten Schrift 'Le lait de la mère et le coffre flottant'[1]) bespricht E. Cosquin eine Reihe von Märchen, in denen die Aussetzung eines Kindes und die in wunderbarer Weise vor sich gehende Säugung desselben, getrennt oder vereinigt, erzählt werden. Wenige Tage vor seiner Arbeit war meine Hēmacandra-Übersetzung[2]) erschienen, die er also nicht mehr benutzen konnte. Infolgedessen fehlt in seiner Arbeit natürlich die in den von ihm besprochenen Märchenkreis gehörige Geschichte von Kubēradatta, Hēm. II, 225 ff. Im Anhang I habe ich dazu einige der auch von Cosquin besprochenen Quellen gestellt, auch einige, die bei Cosquin fehlen[3]), in denen an Stelle des ausgesetzten Kindes oder der ausgesetzten Kinder in der Kiste eingeschlossene Frauen erscheinen, und endlich solche, in denen an Stelle der Kiste ein ausgehöhlter Elefantenleib erscheint, aus dem der Ausgang schwer oder unmöglich ist. Dieses Motiv ist dasselbe, wie in der Erzählung des Tantrākhyāyika I, 2 (Schakal und Trommel)[4]), wo an Stelle der Elefantenleiche eine Trommel erscheint, in die der Schakal eindringt, weil er Nahrung in ihr vermutet, aus der er aber nicht wieder oder nur schwer heraus kann. Vgl. zu Hēm. II, 380.

Zu einer Begründung der Zusammenhänge fehlt mir der Raum; wer die von mir angegebenen Quellen in der gegebenen Reihenfolge liest, wird die Zusammenhänge leicht feststellen können. Wie Cosquin, so stelle auch ich die Romulus- und Karṇa-Legende zusammen. Aber während Cosquin bezüglich der Moses-Legende zu dem Schlusse kommt: „Le second chapitre de l'Exode est maintenant, croyons-nous, bien séparé, bien mis à part de toutes ces légendes assyro-babyloniennes, syriennes, indiennes, javanaises, etc.“ (S. 45), glaube ich, dass sie zu diesem Kreise gehört, und zwar gerade auf Grund der bei Hēmacandra II, 225 ff. vorliegenden Fassung.

Hēmacandras Fassung ist zunächst schon deswegen höchst interessant, weil in ihr wie in der von Cosquin S. 39 ff. besprochenen Judas-Legende zwei Motive verbunden sind: Die Aussetzung in einer Kiste und das Ödipus-Motiv.

Anderseits sind in ihr die Aussetzung und das Säugungs-Motiv verbunden, letzteres freilich insofern verblasst, als die Stillung der Kinder auf natürliche Weise vor sich geht. Aber das Stillen der Kinder an sich schon, das bei Hēmacandra verwendet ist, um die Mutterliebe der Hetäre zu einem rührenden

1) Extrait de la Revue des questions historiques (83, 353–425). Paris, Aux Bureaux de la Revue, Rue Saint-Simon 5. 1908. [Vgl. oben 18, 454.]

2) Ausgewählte Erzählungen aus Hēmacandras Pariśiṣṭaparvan (= Bibliothek morgenländischer Erzähler, Band 1). Leipzig, Wilhelm Heims. 1908. [Vgl. oben 18, 459.]

3) Während natürlich Cosquin auch viele Quellen anführt, die bei mir fehlen.

4) Die Übersetzung dieser ältesten und ihrem Wortlaut nach ursprünglichsten Fassung des Pañcatantra erscheint nächstens bei Teubner in Leipzig (Tantrākhyāyika, die älteste Fassung des Pañcatantra, a. d. Sanskrit übersetzt mit Einl. und Anm. von J. Hertel).

Ausdruck zu bringen, ist nach dem bei Cosquin vorliegenden Quellenmaterial bedeutsam. Gehörte es der Erzählung ursprünglich nicht an, so wäre Hēmacandra oder der Verf. seiner Quelle kaum darauf verfallen, es zu erfinden, da es auf den weiteren Verlauf der Erzählung ohne Einfluss ist. Hierin stimmt also Hēmacandras Fassung mit der des Exodus (2, 7 f.) überein. Und auch die anderen trennenden Züge, die Cosquin S. 43 anführt, sind bei Hēmacandra vorhanden, dessen Text die Verbindung zwischen der Moses-Legende und den anderen von Cosquin zitierten Quellen herstellt. Wie im Exodus, so ist bei Hēmacandra die Mutter 'une femme d'humble condition', freilich erst später (II, 288 ff.) eine quasi Ehrbare, zunächst eine Hetäre; vgl. die illegitime Geburt des Kindes in den anderen Quellen. Während in den anderen orientalischen Texten die Mutter sich des Kindes oder der Kinder entledigen will, tut sie es im Exodus und bei Hēmacandra unter fremdem Zwang. Wie im Exodus, so sorgt sie bei Hēmacandra für das Fortkommen der Kinder und ist der Auffindung derselben im voraus sicher; vgl. meine Fussnote 3 zu Hēm. II, 241. Ja, bei Hēmacandra tut sie noch mehr als im Exodus. Sie gibt den Kindern Ringe bei, auf denen ihre Namen eingegraben sind und legt reiche Schätze in die Kiste. Was also Cosquin von der mütterlichen Fürsorge sagt, wie sie im Exodus geschildert wird, das gilt in erhöhtem Masse für die von Hēmacandra geschilderte: „Ce à quoi la mère songe avant tout, c'est à sauver son enfant et à le rendre heureux; aussi, comme nous l'avons montré, tout a été prévu, calculé par l'amour maternel, qui a laissé le moins possible au hasard; tout a été intelligemment disposé de façon que l'enfant soit recueilli." Wenn aber, wie Cosquin bemerkt, im Exodus alles darauf angelegt ist, dass gerade die Königstochter die Finderin sein muss, so scheint mir das gerade eine nicht eben glückliche Änderung des Ursprünglichen zu sein, da der König den Mord der männlichen hebräischen Nachkommenschaft befohlen hat. Konnte die Mutter a priori annehmen, dass seine Tochter nicht nur das Kind verschonen, sondern sich seiner in mütterlicher Weise annehmen würde?

Endlich hat der Bericht Hēmacandras mit dem des Exodus noch einen besonderen Zug gemeinsam, nämlich den, dass die Auffindung der ausgesetzten Kinder durch Badende[1]) erfolgt. Dass im Exodus das Wunderbare geschwunden ist, trifft auch auf Hēmacandra zu. Wir können auch im märchenfrohen Indien die Beobachtung machen, dass in späterer Zeit die ursprünglich märchenhaften Berichte realistischer erzählt und des dem späteren Inder märchenhaft Vorkommenden entkleidet werden. Diese Beobachtung wird sich z. B. aufmerksamen Lesern des Daśakumāracarita aufdrängen.

Also der Bericht Hēmacandras entkräftet alle Einwände, die Cosquin gegen die Zusammengehörigkeit der Moses-Legende mit den anderen von ihm besprochenen Quellen erhebt: die Moses-Legende gehört zweifellos zu ihnen.

In den Nachweisen zu Hēmacandra II, 238 habe ich zu den Erzählungen von dem ausgesetzten Kinde ohne weitere Erklärung die von dem ausgesetzten Mädchen gestellt, welches ein Mönch, der den Rat zur Aussetzung gegeben hat, zu missbrauchen gedenkt (Kathāsaritsāgara XV, 30 ff. = Tawney 1, 102 nebst 2, 629. [Grierson, Linguistic survey of India 9, 3, 296]). Eine Fassung von den ausgesetzten Kindern, die Cosquin S. 36 aus dem malayischen Sri Râma gibt, erlaubt uns, die Zwischenglieder der Kette zu schliessen. Der Inhalt der malayischen Erzählung ist kurz folgender:

Die Königin Mandu Derrei gebiert dem König Rāvaṇa eine Tochter. Da die Astrologen prophezeien, der Gatte dieser Tochter werde bald der Herrscher über alle

1) Siehe die sogleich anzuführende malayische Fassung.

Reiche der Erde sein, will Rāvaṇa, um seine Herrschaft besorgt, das Kind töten, lässt sich aber von der Mutter desselben dazu bestimmen, es in einem eisernen Kasten oder Sarg im Meere auszusetzen. Ein König namens Mahârishî Kala findet diesen, als er am nächsten Morgen badet, nimmt das Kind an, und gibt ihm den Namen Putrî Sîta Dêvî. (Diese wird dann Rāmas Gattin, der Rāvaṇa der Herrschaft und des Lebens beraubt)[1].

Dazu bemerkt Cosquin S. 37: „Il est, à notre avis, très probable que les Malais ont pris leur histoire dans quelque récit venant directement ou indirectement de l'Inde.“ Eine genaue Entsprechung kann er nicht nachweisen; dass er aber mit dieser Vermutung im Rechte ist, beweist eine Episode in dem von A. Weber, Sitzungsberichte der Berl. Ak. der Wiss., phil.-hist. Kl. 1883, 567 veröffentlichten Campaka-śreṣṭhi-kathānaka (die Geschichte vom Kaufmann Campaka), die Cosquin entgangen ist und die hier im Auszug gegeben sei (vollständige Übersetzung bei Weber S. 572 ff. Eine neue Ausgabe bereitet Vf. vor).

König Ratnasēna sucht für seinen Sohn Ratnadatta eine passende Gemahlin, die sich in König Candrasēnas Tochter Candrāvatī findet. Die Astrologen bestimmen den 17. Tag als den, der die glückliche Konjunktur herbeiführe. Damals war Rāvaṇa König in Laṅkā (Ceylon). Diesem künden seine Zeichendeuter auf seine Frage hin, Râma und Lakṣmaṇa werden ihn töten. Rāvaṇa hofft den Spruch der Astrologen zuschanden zu machen; diese aber sagen ihm, das sei ebensowenig möglich, als er die Vermählung Ratnadattas mit Candrāvatī werde verhindern können. Rāvaṇa befiehlt nun zweien seiner Rākṣasa, Candrāvatī zu rauben. Eine Göttin[2]) muss die Gestalt eines Seeungeheuers annehmen und Candrāvatī in einer mit Speise usw. versehenen Elfenbeinkiste bis zum Tage der Konjunktur im Rachen behalten und an der Mündung der Gaṅgā im Wasser bleiben. Sodann befiehlt er dem Schlangendämon Takṣaka, den Prinzen Ratnadatta zu beissen. Dies geschieht. Nach Ausspruch der Giftärzte dauert Giftohnmacht sechs Monate. Der Prinz wird also nicht verbrannt, sondern in einem Korb auf der Gaṅgā ausgesetzt. Am Morgen des Tages, an dem die Konjunktur eintritt, ist die Göttin ermüdet, setzt die Elfenbeinkiste auf eine Insel, erlaubt der Prinzessin, einstweilen am Meeresufer zu spielen und entfernt sich selbst zu ihrer Erholung ins Meer[3]). Da kommt der Korb mit dem Prinzen angeschwommen, und Prinz und Prinzessin vermählen sich. Beide legen sich in die Elfenbeinkiste[4]), und diese wird dann von der Göttin wieder in ihren Rachen genommen. Rāvaṇa (Daśamukha) erkennt, dass er seinem Schicksal nicht entgehen kann.

Der Text stammt aus Gudscherāt und ist (wahrscheinlich beträchtlich) vor 1434 geschrieben. In ihm ist die Erzählung noch nicht so eng mit der Rāmāyaṇa-Sage verbunden, wie in der malayischen Fassung. Das eingeschlossene Mädchen ist nicht Sītā; Rāvaṇa ist nicht mit ihr verwandt. Zweifellos ist also diese Fassung ursprünglicher, als die malayische.

Eine arabische Fassung derselben Erzählung findet sich in 1001 Nacht. Ich gebe hier den Auszug nach Chauvin, Bibliographie arabe 6, 29 f.:

À la cour de Salomon, des docteurs disent un jour en présence du griffon du mont Qâf que rien ne peut aller contre les décrets de Dieu. Le griffon, approuvé en cela par

---

1) Wenn Cosquin über den Rāvaṇa des Sanskrit-Rāmāyaṇa bemerkt: „Râvana et sa femme Mandodarî (la *Mandu Derrei* du livre malais) sont, dans le poème hindou, non un roi et une reine, mais des *râkshasas*“, so ist dazu zu sagen, dass Rāvaṇa der König der Rākṣasas ist.

2) *Dēvī*. Darunter wird ein weiblicher Rākṣasa, eine Rākṣasī zu verstehen sein, da Rāvaṇa der König dieser Dämonen ist.

3) Vgl. das Pāli-Jātaka, unten S. 89.

4) Vgl. die folgende arabische Fassung, das unten S. 89 übersetzte Pāli-Jātaka und Cosquin S. 29. Die arabische Fassung stimmt genau zu der eben zitierten Version bei Cosquin, insofern die Eltern mit dem Kinde eingeschlossen sind. In der Danaë-Geschichte sind nur Mutter und Kind eingeschlossen.

la seule chouette, se déclare prêt à empêcher ce que Dieu a résolu. Dieu fait alors savoir à Salomon qu'il décide que le fils du roi d'Occident épousera la fille du roi d'Orient. Aussitôt le griffon enlève la jeune fille, qui vient de naître, l'emporte au mont Qâf et l'y élève comme sa fille dans un nid semblable à un château établi au haut d'un arbre immense, que quatre cents hommes n'auraient pu embrasser et haut à proportion. — Quand la jeune fille est nubile, le prince d'Occident se décide un jour à aller chasser au loin: il s'embarque et une tempête le jette au pied du mont Qâf. S'avançant sans ses compagnons, il arrive à l'arbre et aperçoit la jeune fille. Les deux enfants s'éprennent l'un de l'autre et la jeune fille suggère de garnir l'intérieur d'un chameau mort et desséché de plantes aromatiques et de s'y cacher: que sa mère le lui apportera. Le griffon cède, en effet, aux vœux de sa fille et lui apporte le chameau; dès lors, les amoureux peuvent s'unir en secret pendant les absences quotidiennes du griffon, qui se rend à la cour de Salomon. — Quand l'épouse va devenir mère, Dieu avertit Salomon, auquel le griffon, sur sa demande, affirme que la jeune fille n'est pas encore mariée. Le roi l'envoie, avec deux oiseaux, chercher la princesse. Effrayée du retour du griffon, elle fait cacher le prince dans le chameau et, sous prétexte que, si le griffon la prenait sur son dos, elle aurait le vertige et tomberait, elle obtient de lui qu'il l'emporte dans le chameau. Là, elle donne le jour à un fils. Quand le griffon arrive à la cour, du chameau sortent les époux et l'enfant, à la grande risée de tous. — Depuis, le griffon ne sort plus du mont Qâf et la chouette se cache dans des lieux écartés.

In dieser Fassung tritt an die Stelle der Kiste der ausgehöhlte Leichnam eines Tieres, ein Zug, der sie mit einer anderen indischen Erzählung verbindet; vgl. Hēmacandra, Pariśiṣṭaparvan II, 380 nebst den dort gegebenen Nachweisen. In Indien ist das ausgehöhlte Tier ein Elefant. Am meisten stimmt dazu Kathāsaritsāgara XII, 108 = Tawney 1, 77 und Kṣēmēndra, Bṛhatkathāmañjarī II, 104, insofern der hohle Elefant, in dem sich ein Mensch (Lōhajaṅgha) befindet, durch einen Vogel aus dem Geschlechte des Garuḍa — dem Greifen in 1001 Nacht entsprechend — entführt wird. Und zwar trägt der mythische Vogel Lōhajaṅgha nach Laṅkā (Ceylon) zu Vibhīṣaṇa, Rāvaṇas Bruder und Nachfolger im Königtum über die Rākṣasa. Die Szene aber, die sich in 1001 Nacht am Hofe Salomons abspielt, geht in der Erzählung von Campaka und im malayischen Märchen auf Laṅkā (Ceylon) an Rāvaṇas Hof vor sich. Auch bei Sōmadēva und Kṣēmēndra wird durch den hohlen Elefantenleichnam die (Wieder-) Vereinigung mit der Geliebten herbeigeführt, wenn auch nicht ausschliesslich.

Der älteste indische Text unserer Erzählung ist in der chinesischen Übersetzung einer buddhistischen Fassung erhalten. Edouard Chavannes gibt davon in seiner wichtigen Veröffentlichung Fables et Contes de l'Inde[1]) folgende Übersetzung:

Autrefois il y eut une femme qui enfanta une fille d'une beauté sans égale. Quand (cette fille) eut trois ans, le roi du royaume la prit pour la regarder et appela un religieux pour déterminer d'après son horoscope, si elle pourrait ou non devenir plus tard son épouse principale. Le religieux lui dit: „Cette fille connaîtra un homme, et Votre Majesté ne viendra certainement qu'après lui“. (Le roi dit:) „Je la tiendrai prisonnière et bien cachée“. Il appela alors auprès de lui une grue[2]) (et lui demanda:) „Où est l'endroit où vous habitez?“ Elle répondit au roi: „Je réside sur un arbre qui est à mi-côte d'une haute montagne; c'est un lieu par où ne peuvent passer ni les hommes ni les animaux. En bas est un tourbillon d'eau sur lequel les bateaux ne peuvent aller.“ Le

1) Extrait du tome I des Actes du XIV[e] Congrès International des Orientalistes (Paris, E. Leroux 1905) S. 57f. nr. 27.

2) Ein Rākṣasa in Kranichgestalt bei Sōmadēva, Kathās. XXXIX, 58 (Tawney 1, 358). Vgl. in der Campaka-Geschichte die „Göttin“ (dēvī, d. i. Rākṣasī, da Rāvaṇa nur über eine solche gebieten kann), die die Form eines Seeungeheuers annimmt.

roi lui dit: „Je vous confie cette fille pour que vous l'éleviez“. Aussitôt elle la saisit et l'emporta. Chaque jour elle allait prendre de la nourriture chez le roi pour la donner à la fille. Après qu'il en eut été pendant longtemps ainsi, il y eut au sommet (de la montagne) un village qui fut emporté par les eaux; un arbre suivit, tantôt droit et tantôt incliné, le fil d'eau et descendit le courant; or un jeune homme avait pu se cramponner à cet arbre et tomba dans le tourbillon d'eau sans pouvoir en sortir; arrivé à la fin du tourbillon, l'arbre sortit en bondissant et resta appuyé contre la montagne: le jeune homme put monter sur l'arbre de la grue et s'unit avec la fille; la fille alors le tint caché. (Cependant) la grue soulevait chaque jour la fille pour la peser, (pensant que,) si elle devenait lourde, ce serait preuve qu'elle était enceinte, tandis que si elle n'était point encore (enceinte), elle serait légère; la grue s'aperçut (ainsi) que la fille était devenue lourde; elle chercha de tous côtés et trouva le jeune homme; elle le prit et le chassa; puis elle alla raconter au roi ce qui s'était passé. Le roi dit: „Le religieux était habile à dresser les horoscopes“. Le maître [d. i. Buddha] dit: Quand des personnes sont appariées pour des causes provenant de naissances antérieures, il n'y a aucune force qui puisse les maîtriser; dès que l'une d'elles rencontre celui à qui elle est appariée, alors leur union doit avoir lieu. Il en est aussi de même pour les animaux vivants de toute espèce.

Dieser Text ist nach Chavannes im Jahre 251 n. Chr. ins Chinesische übersetzt. Seinem Alter entspricht aber, wie das so oft bei buddhistischen Texten der Fall ist, nicht seine Ursprünglichkeit. Der Grund der Abschliessung ist, wie in der oben zitierten arabischen Fassung, nicht die Furcht vor dem Kinde; dafür tritt in der buddhistischen Fassung der Wunsch des Königs ein, das Mädchen selbst zu besitzen. Vgl. die weiter unten zu gebenden indischen Formen. An Stelle der Elfenbeinkiste oder des dieser noch nahe kommenden ausgehöhlten Tieres tritt hier ein Baum, und das Zustandekommen der Vereinigung von Jüngling und Jungfrau ist recht ungeschickt und von allen anderen Quellen abweichend erzählt. Jedenfalls gehört die Kiste (in welcher Verwendung, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen) ursprünglich in die Erzählung; und ebenso ist die Prophezeiung, dass der Sohn der Eingeschlossenen denjenigen töten wird, der die Einschliessung bewirkt, die Ursache zu der Absonderung des Mädchens. Dies ergibt sich klar aus der Romulus-, Campaka-, Moses-[1]) und Danaë-Geschichte, deren uns hier interessierender Teil bei Apollodor II, 34 lautet: *'Ακρισίῳ δὲ περὶ παίδων γενέσεως ἀρρένων χρηστηριαζομένῳ ὁ θεὸς ἔφη γενέσθαι παῖδα ἐκ τῆς θυγατρός, ὃς αὐτὸν ἀποκτενεῖ. δείσας δὲ ὁ 'Ακρίσιος τοῦτο, ὑπὸ γῆν θάλαμον κατασκευάσας χάλκεον τὴν Δανάην ἐφρούρει. ταύτην μέν, ὡς ἔνιοι λέγουσιν, ἔφθειρε Προῖτος, ὅθεν αὐτοῖς καὶ ἡ στάσις ἐκινήθη· ὡς δὲ ἔνιοί φασι, Ζεὺς μεταμορφωθεὶς εἰς χρυσὸν καὶ διὰ τῆς ὀροφῆς εἰς τοὺς Δανάης εἰσρυεὶς κόλπους συνῆλθεν. αἰσθόμενος δὲ 'Ακρίσιος ὕστερον ἐξ αὐτῆς γεγεννημένον Περσέα, μὴ πιστεύσας ὑπὸ Διὸς ἐφθάρθαι, τὴν θυγατέρα μετὰ τοῦ παιδὸς εἰς λάρνακα βαλὼν ἔρριψεν εἰς θάλασσαν* usw. Hyginus, Fab. 63 erzählt: 'Danae, Acrisii et Aganippes filia. Huic fuit fatum, ut quod peperisset, Acrisium interficeret Quod timens Acrisius, eam in muro lapideo praeclusit. Iovis autem in imbrem aureum conversus cum Danae concubuit; ex quo compressu natus est Perseus. Quam pater ob stuprum, inclusam in arca, cum Perseo in mare deiecit' usw. Auch bei Simonides ist Zeus der Vater des Perseus[2]).

Aus den Worten des Apollodor aber ergibt sich jedenfalls mit Sicherheit, dass die Geschichte in verschiedener Weise erzählt wurde. 'Einige' behaupteten, Proitos, und nicht Zeus, sei der Vater des Perseus gewesen. Dann müssen sie

1) Denn auch im Exodus II ist der Grund zu dem Befehl, die männliche jüdische Nachkommenschaft zu töten, die Furcht vor der wachsenden Macht der Juden.

2) Bergk-Hiller, Anthologia Lyrica S. 236, Nr. 24, 17.

aber das Zusammenkommen der vom Schicksal füreinander Bestimmten in anderer Weise motiviert haben, und die Vergleichung mit den orientalischen Versionen legt den Verdacht nahe, dass 'der goldene Regen' eine spätere Erfindung ist.

Ohne den einkleidenden Rahmen, der das Orakel enthält oder wenigstens die Unabwendbarkeit des Schicksals behauptet, kommt unsere Erzählung gleichfalls vor und wird als Beispiel dafür berichtet, dass man eine unkeusche Frau nicht hüten kann. Diese Fassung findet sich in Sōmadēvas Kathāsaritsāgara LXIII, 6ff. (Tawney 2, 79 ff.) und LXIV, 152 (Tawney 2, 98 f.). An der ersten Stelle hat sie auch Kṣēmendra in seiner Bṛhatkathāmañjarī (XVI, 584). Da dieser Text noch nicht übersetzt ist, so gebe ich hier eine Übertragung unserer Erzählung:

Im Reiche Mālava lebte einst ein berühmter (oder: reicher) Brahmane Yaśōdhara; der hatte zwei liebe Söhne namens Lakṣmīdhara und Śrīdhara. Diese begaben sich einst auf die Weisung ihres Vaters hin, um sich Wissenschaft zu erwerben, in ein anderes Land; denn wie könnte man sich Wissenschaft ohne Anstrengung erwerben? Sie kamen in einen Wald, und ermüdet von dem weiten Wege setzten sie sich in dem angenehmen Schatten eines Baumes mit breiter [Krone] nieder, [der] am Ufer eines Sees [stand]. Darauf badeten sie, assen von den Früchten [des Baumes], und als die Sonne untergegangen und das Firmament von Finsternissen erfüllt war, die so schwarz waren, wie ein Haufen zerriebener Augensalbe, stiegen sie auf den hohen Baum und blieben auf ihm aus Furcht vor den Tigern. Im Gezweige machten sie sich ein Lager aus jungen Schösslingen, und als an der Brust der Nacht der Mond aufgegangen war, glänzend wie die neuen Zahnspitzen junger Elefantenweibchen, die Vorderseite des Panzers der Finsternis zerreissend, stiegen nach und nach aus des Sees Mitte Dienerinnen auf, fegten die Erde, bestreuten sie mit Blumenhaufen, breiteten auf goldener Bettstelle ein Bett mit weisser Decke aus und brachten in Gefässe, die aus Juwelen bestanden, himmlische Kränze, Salben und Getränke, die mit reichlichem Kampfer und Mango gewürzt waren. Dann eilten sie leichtfüssig nach demselben Seeufer hin und tauchten wieder unter.

Darauf stieg [aus dem See] ein männliches Wesen empor, mit himmlischem Gewand bekleidet, schön, mit funkelnden Ringen, weiss von Karallenbaumkränzen, mit mächtigen Armen. Nachdem es sich tändelnd auf dem gebetteten Lager niedergelassen hatte, kam aus dem Lotus seines Mundes ein schönes Weib heraus, weiss von helleuchtenden Perlenketten, mit geschwätzig klirrendem Gürtel, mit rauschstammelnder Stimme, wie ein junges [oder: schüchternes] Schwanenweibchen. Als es herausgekommen war, kam eine zweite junge Frau heraus, ohne Schmuck an den Gliedern[1]), lieblich, durch Anmut geziert. Da fiel der Mann der Schönen, die zuerst herausgekommen war und die in himmlischem Schmuck strahlte, verlangend, kosend und aufgeregt um den Hals. Und nachdem er sich mit ihr vereinigt hatte und vom Genuss ermattet war, schlief er ein; und seine zweite Schöne massierte ihm die Füsse.

Als Lakṣmīdhara und Śrīdhara dies staunend gesehen hatten, stiegen sie von dem Aste des Baumes herab und näherten sich ihnen. Bei ihrem Anblick stand diejenige, welche am Halse ihres Geliebten hing und der der Schlaf noch nicht in die Augen gekommen war, liebebetört auf, bedeckte behutsam ihres schläfrigen Gatten Antlitz mit der Decke, trat leichtfüssig an Śrīdhara heran und sagte schamlos: „Geniesse mich!“ Er sprach: „Vergnüge dich, Schöne, mit diesem Geliebten, den himmlische Schönheit ziert; Leute wie ich, Mutter, gehen keinesfalls zu anderer Gattinnen.“ Infolge seiner Rede schlug sie etwas beschämt ihre Augen nieder und stammelte, infolge ihres vor Aufregung zitternden Atems: „Ich bin für dich nicht unnahbar, Geliebter, da ich von Hundert heimlich geliebt worden bin. „Einer, die fünf Männer gesehen hat, darf man nahen“ — hast du denn das nicht gehört? Hier an dieser Stelle habe ich beständig heimliche Liebhaber genossen, aus deren Hand ich bei leidenschaftlichen Gesprächen dies bekommen habe.“ Mit diesen Worten zeigte sie ihm hundert verschiedene Ringe, aus verschiedenen Metallen hergestellt, die sie in den Saum ihres Gewandes[2]) gebunden hatte. [Vgl. Chauvin 5, 190. 8, 59.]

---

1) Es ist mit kha *nirbhūṣaṇāṅgī* zu lesen. Vgl. Strophe 610.

2) Dieser dient den Indern als Tasche.

Als dies Śrīdhara sah, hielt er die Ohren zu und entfernte sich; sie aber weckte ihren Gemahl und sprach, wogend und zitternd vor Zorn: „Herr, als du fest eingeschlafen warst, hat mir dieser Wanderer mit der Hand den Mund geschlossen und meine Keuschheit vernichtet.“ Als er diese Rede seiner Geliebten hörte, zog er rasend sein Schwert und wollte in seinem Zorn, die Brauen runzelnd, Śrīdhara töten. Aber seine andere, ihm treue Gemahlin, deren Leib kein Schmuck zierte, erstickte das Feuer seines Zornes, indem sie ihm das Betragen der Unkeuschen mitteilte. Und als er die hundert Ringe in ihrem Gewandsaum erblickte, bat er den Brahmanen um Verzeihung und schnitt der Schlimmen die Nase ab[1]). Um ihre Keuschheit zu beweisen, verbrannte seine andere Frau mit ihrem Blick den mächtigen Baum und gab ihm ebenso mit ihrem Blick das Leben wieder“ usw.

Endlich findet sich die Erzählung auch im Pāli-Jātaka als Nr. 436, zwar ziemlich überarbeitet, aber in zwei Punkten mit der Campaka-Erzählung übereinstimmend: der Rākṣasa legt die Kiste nieder und gestattet seiner Frau, sie zu verlassen, um sich zu erholen, und die Liebesleute sind in der Kiste vereinigt. Das Bad des Rākṣasa ist eine verblasste Erinnerung an den Aufenthalt mit der Kiste im Wasser; vgl. Campaka. Das Jātaka lautet in deutscher Übersetzung:

Früher, als in Benares Brahmadatta die Regierung führte, verliess der Bōdhisattva[2]) die Sinnengenüsse, begab sich nach dem Himālaya, wurde Asket, entwickelte die übernatürlichen Fähigkeiten und die abstrakten Meditationen und wohnte daselbst, sich von des Waldes Früchten nährend. Nicht weit von seiner Laubhütte lebte ein Dānava-Rākṣasa[3]), der von Zeit zu Zeit zu dem grossen Wesen [dem Bōdhisattva] kam und [bei ihm] das Gesetz hörte, im Walde aber an dem Wege stand, auf dem die Menschen verkehrten, die Menschen packte und verzehrte. Zu dieser Zeit nun hatte sich ein Mädchen aus edler Familie im Reiche Kāśī[4]), von wunderschöner Gestalt, in einem Grenzdorfe niedergelassen [d. i. verheiratet]. Diese hatte eines Tages Vater und Mutter besucht, und als sie auf dem Rückwege war und der Dānava die Leute ihrer Umgebung sah, stürzte er in schrecklicher Gestalt auf sie zu. Die Leute warfen die Waffen weg, die sie trugen, und flohen. Als aber der Dānava die schöne Frau in dem Wagen sitzen sah, fesselte diese sein Herz, und er führte sie in seine Höhle und machte sie zu seiner Frau. Von da an brachte er Schmelzbutter (ghee), Reis, Fische, Fleisch und andere Nahrungsmittel und süsse Früchte und nährte sie damit und zierte sie mit Kleidern und Schmucksachen, und um sie zu hüten, legte er sie in eine Kiste, verschlang diese und bewahrte sie in seinem Bauche.

Eines Tages wollte er baden, ging an einen See, spie die Kiste aus, nahm [seine Frau] heraus, badete, salbte und schmückte sie, sagte zu ihr: „Lass deinen Körper ein wenig die Jahreszeit geniessen“, setzte sie[5]) neben der Kiste nieder, stieg selbst zu der Badestelle nieder und begab sich ohne Besorgnis ein wenig weit weg, um zu baden.

Zu derselben Zeit flog [wörtl. geht] ein Vidyādhara[6]), Sohn des Wind(gott)es mit Namen, mit seinem Schwert gegürtet, durch den Luftraum. Als sie diesen erblickte, winkte sie ihn heran, und der Vidyādhara stieg eiligst herab. Da steckte sie ihn in die Kiste, setzte sich, der Rückkehr des Dānava entgegensehend, auf die Kiste, zeigte sich diesem, als sie ihn herankommen sah, öffnete die Kiste, bevor er noch an dieselbe herankam, kroch hinein, legte sich auf den Vidyādhara und bedeckt sich [und ihn] mit ihrem Mantel. Der Dānava kam heran, untersuchte die Kiste nicht, dachte: „Es ist nur meine Frau [die

---

1) Die gewöhnliche Strafe für Ehebrecherinnen.
2) Der künftige Buddha. Ich gebe die Pāli-Worte in ihrer Sanskritform wieder.
3) Etwa ‘Gespenstischer Rākṣasa’. Dānava und Rākṣasa bedeuten dasselbe.
4) Dessen Hauptstadt Benares ist.
5) Ich lese *ṭhapetvā* statt *ṭhatvā*.
6) Eine Art halbgöttliche, mit Zaubergewalt ausgestattete Wesen, die häufig im indischen Märchen vorkommen.

drin steckt]“, verschlang die Kiste und machte sich nach seiner Höhle auf. Unterwegs aber dachte er: „Ich habe den Asketen lange nicht gesehen; so will ich denn gleich jetzt gehen und ihn begrüssen.“ Damit ging er zu ihm.

Als der Asket ihn erst von weitem herankommen sah, erkannte er, dass er zwei Menschen in seinem Leibe trug, redete ihn an und sprach die erste Strophe: [1])

> 1. „Ei, woher kommt denn ihr drei Leute?
> Willkommen! Lasst euch nieder auf diesem Sitz!
> Seid ihr auch gesund und wohl?
> Ihr habt mich lange nicht besucht!“

Als dies der Dānava gehört hatte, dachte er: „Ich bin doch ganz allein zu diesem Asketen gekommen. Er aber sagt: ‘drei Leute’. Was meint er denn damit? Redet er, weil er die Wahrheit erkannt hat, oder ist er verrückt geworden und redet Unsinn?“ Damit trat er auf den Asketen zu, grüsste ihn, setzte sich in einiger Entfernung von ihm nieder und sagte, mit ihm redend, die zweite Strophe;

> 2. Ich bin doch jetzt allein hierher gekommen,
> Und kein zweiter ist irgend bei mir.
> Worauf zielen deine Worte, Heiliger:
> ‘Ei, woher kommt denn ihr drei Leute’?

Der Asket sagte: „Willst du es wirklich hören, Freund?“ — „Freilich, Herr!“ — „Nun, so höre!“ Als er dies gesagt hatte, sprach er die dritte Strophe:

> 3. Du bist einer, und deine liebe Frau,
> Welche du in die Kiste steckst und darin einschliesst:
> Diese, welche du bewachst und welche sich stets in deinem Bauch befindet,
> Hat sich in demselben mit dem Sohne des Wind(gott)es ergötzt.“

Als dies der Dānava gehört hatte, dachte er: „Die Vidyādhara haben viele Zauber [oder: „Listen“] in ihrer Gewalt. Wenn er nun ein Schwert in der Hand haben sollte, könnte er mir den Bauch aufschneiden und sich davon machen.“ Bei diesem Gedanken zitterte er vor Furcht, spie schnell die Kiste aus und stellte sie vor sich.

Hier wurde der Meister [Buddha] vollständig erleuchtet, und um den Vorgang klar zu machen, sagte er die vierte Strophe:

> 4. Höchst bestürzt, erschreckt durch das Schwert,
> Spie da der Dānava die Kiste aus.
> Da sah er seine Gattin, einen weissen [od. leuchtenden] Kranz tragend,
> Wie sie sich mit dem Sohne des Wind(gott)es darin ergötzt hatte.

Kaum aber war die Kiste geöffnet, so murmelte der Vidyādhara einen Zauberspruch, nahm sein Schwert und stieg in den Luftraum empor. Als dies der Dānava gesehen hatte, ward er dem grossen Wesen [Buddha] gnädig, pries ihn und sagte dann die übrigen Strophen:

> 5. Du, der du die Wahrheit genau gesehen hast, weil du
> furchtbare Askese übst:
> Elend sind die Männer, die sich in die Gewalt der Frauen begeben haben.
> So erfreut sich diese, die ich wahrlich wie mein Leben gehütet habe,
> Mir schlimm gesinnt mit einem anderen.

> 6. Tag und Nacht habe ich sie gepflegt,
> Wie ein im Walde lebender Büsser das Feuer.
> Trotzdem übertrat sie das Gesetz[2]) und sündigte.
> Die Freundschaft mit Frauen ist töricht.

---

1) Die eingerückten Zeilen sind im Pāli Strophen.

2) Ich lese *ukkamma* statt *okkamma*, was die Konstruktion verlangt; vgl. auch *ukkamitvā* des Kommentars.

7. Da sie sich in meinem Leibe befand, glaubte ich,
Die Schlimme, Unkeusche gehöre mir.
Trotzdem übertrat sie das Gesetz und sündigte.
Die Freundschaft mit Frauen ist töricht.

8. Wie sollte man Vertrauen fassen [und denken]: „Ich habe [sie] wohl verwahrt.“?
Für die Frauen, deren Herzen flatterhaft sind, gibt es keine Hut.
Denn sie gleichen dem Sturz in die Hölle.
Wer ihnen sorglos [gegenüber steht], stürzt ins Verderben.

9. Drum sind diejenigen glücklich und frei von Kummer,
Welche leben, ohne der Frauen zu gedenken.
Dies ist heilsam, trefflich, erstrebenswert;
Mit Frauen soll man keine Freundschaft schliessen.“

Als er Dānava dies gesagt hatte, fiel er dem grossen Wesen [Buddha] zu Füssen und pries es: „Herr, du hast mir das Leben geschenkt; beinahe hat mich diese Böse durch den Vidyādhara getötet.“ Und der [Buddha] unterwies ihn im Gesetz, sagte: „Tue ihr nichts Böses, [sondern] nimm die Sittengebote an“, und festigte ihn in den fünf Sittengeboten. Der Dānava aber sagte: „Ich kann sie nicht hüten, obgleich ich sie im Leibe bewahre; welcher andere wird sie bewahren können?“ Mit diesen Worten liess er sie von sich und ging in den Wald.

Trotz der beiden zum Campaka stimmenden Züge ist das Pāli-Jātaka stark überarbeitet und im ganzen weniger ursprünglich, als die nichtbuddhistischen indischen und anderen Fassungen. Die Buddhisten erzählten vor allem, um ihre religiösen und moralischen Anschauungen zu lehren und passten die volkstümlichen Erzählungen, die sie in Indien vorfanden, diesen Zwecken an. Da der Verf. unseres südlichen Jātaka die Untreue der Frauen schildern wollte, so waren ihm nur die Züge wesentlich, die er dazu brauchen konnte. Den Eingang änderte er nach Gutdünken, und vor allem musste der künftige Buddha natürlich mit seiner Lehre ins rechte Licht gesetzt werden. So ist, wie man das bezüglich der buddhistischen Erzählungen geradezu als Regel aufstellen kann, das südbuddhistische Jātaka im ganzen ebensowenig ursprünglich, wie das oben S. 86 nach Chavannes gegebene nordbuddhistische. Trotzdem haben natürlich die buddhistischen Erzählungen in Einzelheiten oft das Altertümliche bewahrt. Darüber aber muss man von Fall zu Fall entscheiden.

In den hier und bei Cosquin wie in meinen Anmerkungen zu Hēmacandra besprochenen und übersetzten Erzählungen ist uns das Motiv der Lade in verschiedenen Verwendungen begegnet, meist mit Bezug auf die Geschlechtsliebe. In einzelnen Erzählungen ist es mehrfach verwendet. Die verschiedenen Fälle sind diese:

1. Die Frucht einer, meist illegitimen oder unerwünschten, Verbindung wird in einer Lade auf dem Wasser ausgesetzt, entweder um sie zu beseitigen, oder um sie zu retten.
2. Das vom Orakel als künftige Mutter bezeichnete Mädchen wird — teilweise im Kindesalter — in einer Kiste ausgesetzt oder in einer solchen einem Dämonen übergeben, um die Ehe zu verhindern. Der Hüter bewahrt die Kiste in seinem Rachen und hütet sie, nach einigen Quellen im Wasser.
3. Ein Dämon sucht sich vergeblich die Treue seiner Frau zu sichern, indem er diese in eine Kiste legt, welche er dann verschlingt.
4. Ein Verführer bewirkt es, dass ein Mädchen in einer Kiste auf dem Wasser ausgesetzt wird, um es in seine Gewalt zu bekommen.

5. Der Liebhaber gelangt zur Geliebten in einer schwimmenden Kiste oder in einem an ihre Stelle getretenen hohlen Tierleichnam. (Letzteres Motiv kommt auch selbständig vor in einer Erzählung, die mit Liebe nichts zu tun hat. An Stelle des Tierleichnams eine Trommel (Tanträkhyāyika) u. a.).
6. Die Liebenden werden in der Kiste vereinigt.
7. Mutter und Kind werden in der Kiste vereinigt.
8. Eltern und Kind werden in der Kiste oder in dem hohlen Tierleichnam vereinigt. — [Nachtrag unten S. 128.]

Döbeln. Johannes Hertel.

Ungarische Märchen.[1])

5. Wie lange hält das Witwengelöbnis?[2])

'Guten Abend und gute Unterhaltung.' — „Schönen Dank. Nehmt auch dran teil! Setzt Euch her zu uns! Nun wie gehts?“ 'Dank schön, es geht so. Herrjeh, jetzt sehe ich erst, dass Ihr auch hier seid, Schwager Janos'. „Ja, ich bin hier.“ — 'Wann seid Ihr gekommen?' — „Diesen Nachmittag. Die Frau hat schon die ganze Woche getrieben, so bin ich gekommen. Ich habe eine kleine Sache vor.“ — 'Und wie gehts Euch?' — „Danke, Gott sei Dank bin ich gesund.“ — 'Und Eure Frau und die Kinder?' — „Denen gehts auch leidlich.“ — 'Und der Schwager Josef?' — „Wisst Ihr das denn nicht? Es ist schon ein Jahr, dass der Arme tot ist, gerade zur Nussernte. Die Juli (die hinterbliebene Witwe) hat jetzt den Hufschmied Lazi geheiratet.“ — 'Ach je, also der arme Schwager ist gestorben! Der arme Schwager! Und die Juli hat also geheiratet?' — „Ja.“ — 'Das hätte ich nicht gedacht. Hätte sie es denn nicht besser so gehabt [als Witwe]?' — „Das muss sie wissen.“ — 'Na, ich möchte um alles in der Welt nicht nochmal heiraten.' — „Nein, nein.“ — 'Nun ganz gewiss nicht. Soll ich noch einmal den Nacken unter das Joch beugen? Das gibts nicht. Einmal ist genug.' — „Na na, kennt Ihr die alte Geschichte von der Frau? Na, ich werde sie Euch erzählen:

So ists gewesen: es waren mal zwei brave Gevattern. Deren Frauen schwuren ihren Männern bei Himmel und Erde, dass sie niemals wieder heiraten würden, wenn sie als Witwe zurückbleiben sollten. Sie würden ihrem angetrauten Manne treu bleiben. Unter sich besprachen es die Frauen auch noch, dass sie nicht

---

1) Vgl. oben 13, 70—75. 17, 109—112.

2) Übersetzt aus Magyar Nyelvör 33, 58 (1904): Meddig tartyák a zözvegyi fogadómat? Volksparabel aus Kemenesalja. Aufgezeichnet von Lajos Sztrokay. — [Dass ein Ehemann sich tot stellt, um die Treue seiner Frau zu erproben, ist ein altes Schwankmotiv (vgl. oben 13, 404 [2]). In Paulis Schimpf und Ernst nr. 144 isst und trinkt die Frau sich zunächst satt und klagt dann erst den Nachbarn ihr Leid. Ebenso in einem Meisterliede des Hans Sachs von 1537 (Fabeln u. Schwänke 3, 187 nr. 83) und in seinem Fastnachtspiel von 1554 'Der dot man'. In einem Singspiel der englischen Komödianten aber, Roland genannt, das bereits 1596 angeführt wird (Bolte, Die Singspiele der englischen Komödianten 1893 S. 8), und in ihrer Posse 'von der schönen Maria und alten Hanrey' (Englische Comedien 1620 Bl. Ss 4b), die von Ayrer und von A. v. Arnim bearbeitet ward, lässt sich die junge Witwe alsbald von ihrem Liebhaber bereden, ihm zu folgen, worauf der Totgeglaubte zornig aufspringt. Auch in Molières Malade imaginaire (1673) und in Steeles Funeral (1702) wird das Motiv verwertet. — J. Bolte.]

wieder heiraten würden, denn sie wollten das Joch dann nicht noch einmal auf den Nacken nehmen. Die eine Frau brauchte es auch nicht auszuprobieren, denn sie starb. Doch die beiden Gevatter blieben einander gut. Einstmals kam dem verwitweten Gevatter ein Gedanke. Es ging ihm im Kopf herum, dass er heiraten wollte. Er wollte des Nachbarn Frau freien, deren Mann gestorben war. Er erzählte das seinem Gevatter, der darüber nur den Kopf schüttelte. Er sagte: 'Also Ihr wollt eine Witwe freien?' — „Warum nicht?“ — 'Habt Ihr schon mit ihr gesprochen?' — „Natürlich.“ — 'Was hat sie gesagt?' — „Allerdings habe ich noch nicht um sie angehalten. Ich habe nur so drauf angespielt. Sie hat nicht gesagt, sie wolle nicht.“ — 'Na, meine Frau würde das nicht tun und noch einmal heiraten.' — „Na und ob sie das nicht täte! Wisst Ihr nicht, dass man der Frau nicht trauen soll, solange sie noch für einen Kreuzer Safran tragen kann?“ — 'Na, meine ist nicht so. Die bleibt ihrem angetrauten Mann treu bis in den Tod.' — „Ich zweifle dran.“ — 'Ihr glaubt es nicht? Wetten wir!' —

Sie wetteten. Aber wie wollten sie es herausbekommen? Und da besprachen sie sich, dass der verheiratete Gevatter abends nach dem Nachtmahl so tun sollte, als ob ihm schlecht wäre. Er sollte sich zu Bett legen, immer stärker stöhnen, als ob er sterben müsste, im Sterben läge und ganz von sich sein. Den Namen des verwitweten Gevatters sollte er auch erwähnen. Und dann würde die Frau schon den verwitweten Gevatter rufen lassen. Das Weitere würde dann Sache des verwitweten Gevatters sein. Nun gut. Abends, nach dem Nachtmahl, wurde dem Mann immer schlechter. Er klapperte nur so mit den Zähnen: 'Du, Frau! Mir ist sehr sehr schlecht. Ich werde mich hinlegen.' — „Lieber Vater, was fehlt Euch?“ Damit lief sie das Bett aufzumachen. Der Mann legte sich. Die Frau wachte neben ihm. Dem Mann gings immer schlechter. Er sagte: 'Ach, liebe Muttter, mir ist so schlecht, ich muss vielleicht sterben.' Die Frau weinte: „Ach, lieber Vater, sprecht nicht so etwas!“ — 'Liebe Mutter, wo nichts zu helfen ist, ist nichts zu helfen. Ich sage nur eins: wenn ich sterbe, so heirate! Siehst du, es ist nicht gut für eine Frau, allein zu leben. Die Frau ist nur eine Frau. Na, und die Welt hat eine Zunge.' Die Frau weinte noch mehr und verschwor sich, dass sie nicht heiraten würde. Solch einen herrlichen schönen Mann gäbe es gar nicht, dass sie noch einmal heiraten möchte. — Der Mann ächzte wieder und wieder stärker, und begann zu schlucken und zu schnappen, wie wenn er im Sterben läge. Dazwischen nannte er öfters den Namen des Gevatters. Die Frau hiess geschwind zum Gevatter laufen. Und sie hub solch Weinen an, dass es nur so schallte. Sie warf sich über ihren Mann und sagte: „Verlass mich nicht, verlass mich nicht! Sonst sterbe ich auch.“ Kam der Gevatter herein. Da weinte die Frau erst recht los: „Ach, Herr Gevatter, mein Mann stirbt!“ Geht der Gevatter hin zum Bett, patscht dem Mann tüchtig ins Gesicht, damit er es weiter so gut mache, dann sagt er: 'Beruhigt Euch, Frau Gevatterin! Das muss nun so geschehen; da lässt sich nichts dran ändern.' Doch die Frau heulte nur desto lauter. Der Mann bewegte sich ein, zweimal im Bett, dann wars aus. So tat er. Die Frau warf sich auf ihn, und weinte, was jetzt nun aus ihr werden sollte. Der Gevatter setzte sich auf das Kanape[1]), von dort redete er ihr zu: 'Frau Gevatterin, weint Euch nicht tot! Seht, gerade jetzt tut es not, dass Ihr nicht den Kopf verliert. Wirklich, ich betraure ihn auch. Immer ist er ein treuer Gevatter gewesen. Doch schaut, wenn Ihr Euch jetzt so Euerm Kummer hingebt, was wird dann mit Euch werden? Wenn Ihr das tut, was wird dann aus Euch?

1) Mittels des Meissels ausgeschmückte Wandbank.

Seht, damit helft Ihr ihm nicht; in Euerm grossen Schmerz müsst Ihr nicht vergessen, wie es dann werden soll.' Die Frau begann sich zu beruhigen. 'Setzt Euch nur her, Gevatterin! Dann wollen wir besprechen, was wird, wie es wird. Denn jetzt muss auch was getan werden.' Die Frau setzt sich. Sie schluchzt und trocknet die Augen mit ihrer Schürze. 'Seht, Gevatterin! Was ist, das ist. Ihr seid stark, gesund, auch noch jung und schön und gut. Seht, so eine Frau muss sich nicht grämen. Der liebe Gott wird helfen. Sicherlich. Fürchtet Euch nicht!'

Die Frau begann zuzuhören. Doch der Gevatter sprach weiter: 'Mir ists ja ebenso gegangen. Seht, mir ist auch meine Frau weggestorben. Ich habe auch getrauert. Aber ich habe gesehen, dass alles auf eins rauskommt. Ich habe mich darein gefügt.' — Die Frau schluckte nur noch ab und an. 'Und seht Ihr, das steht schon in der Bibel: gleich soll sich zu gleich gesellen, der Tote sei des Toten Freund. Wenn Ihr selbst doch lebt und der Gevatter Euch hier verlassen hat, warum solltet Ihr Euch da nicht einen Lebenden wählen? Es gibt so viele schöne wackere Männer.' — „Ich heirate nicht." — 'Aber seht nur, jetzt sagt Ihr so. Und so ist nun der Mensch. Er kann nicht plötzlich das Gewesene vergessen. Aber seht, was gewesen ist, das ist gewesen. Das wird jetzt nicht wieder. Ich habe auch gesagt, ich würde niemals wieder heiraten, als ich unsere arme Mutter begraben hatte. Aber jetzt denke ich anders darüber. Ich würde sicher heiraten, bekäme ich solch eine schöne, brave, gute Frau wie die Gevatterin.' Das Herz der Frau freute sich wirklich über diese Worte. 'Seht Ihr, Gevatterin? Gott hat es so gewollt. Denn jetzt darf ich es ja sagen, dass ich immer die Gevatterin geliebt habe. Doch das Schicksal hatte es anders bestimmt, bisher konnten wir einander nicht angehören. Jetzt steht es nur bei der Gevatterin, dass wir einander angehören können. Wollt Ihr?' — „Ich weiss nicht." — 'Wahrhaftig, ich kann es nicht auf dem Herzen behalten. Ich liebe die Gevatterin zwar sehr und habe sie auch immer geliebt; aber ich muss doch etwas sagen, wenn sie mich darum auch verschmähen wird. Ich habe ein kleines Gebrechen.' Die Gevatterin zwinkerte unter der Schürze dem Gevatter zu. 'Ich sage es Euch, denn ich will nicht die Katze im Sack verhandeln' . . . . . . [Die Frau erwidert drauf, das mache nichts; sie sei von ihrem Manne noch Schlimmeres gewöhnt gewesen. Diese Lüge ist dem sich tot stellenden Manne zu viel. Es springt aus dem Bett, und] die Frau bekam was zu hören. — Seht Ihr, Schwägerin, so stehts mit dem Versprechen der Frau, nicht noch einmal zu heiraten."

6. Die auf dem Schulwege gefundene Geldtasche[1]).

Csicsa ging sehr bekümmert [zur Schule]. Da, Herr du mein Gott, wie er so ging, dahinschlenderte, fand er auf der Strasse ein Portemonnaie. Er schaut es an: 'Ei der Tausend, es ist voll! Siehst du, Frau! Und dann kanzelst du mich noch ab?' Er steckte es in seinen Ranzen und schlenderte weiter.

1) Als Parallele zu den oben 18, 457[5] angeführten Geschichten von der alten Frau, die wieder zur Schule geht und unterwegs Geld findet, teile ich einen von den Narrenstreichen des Csacsi Csicsa (Esel-Stephan) aus dem Magyar Népköltési Gyüjtemény 8, 445 mit. — Eine andre Variante bildet den Eingang zum Märchen von der dummen Frau Czene (Magyar Népk. Gyüjtemény 9, nr. 76), die ihr Mann schliesslich aus Verzweiflung in die Schule schickt. Sie findet eines Tages den Geldbeutel, und als der Besitzer nicht lange darauf fragt, ob sie einen Geldbeutel gefunden habe, erwidert sie: Ja, als ich zur Schule ging. Alte Närrin, sagt der Herr, vor so langer Zeit hab ich ihn nicht verloren. — [Entfernter verwandt ist das Motiv des rasch wachsenden Getreides in den Legenden von der Flucht der heil. Familie (Dähnhardt, Natursagen 2, 61 f.), wo die Verfolger vom Bauern hören, ein Weib mit einem Kinde sei vorübergekommen, als er dies Getreide gesät habe.]

Eine Woche drauf ging er wieder zur Schule. Ein Mann kam ihm entgegen, ganz ausser Atem. Er rief Csicsa an: „Guten Tag, Herr Vetter! Habt Ihr nicht ein Portemonnaie gefunden?“ Csicsa sann nach: ‘Ei, ei, ich habe ja auch vergessen, es zu Hause der Frau zu sagen.’ Dann sagte er laut: ‘Ja doch, ich habs gefunden, Herr Bruder, ich habs gefunden.’ — „Wo habt Ihrs gefunden?“ — ‘Hier, auf der Strasse habe ichs gefunden, da.’ — „Wann habt Ihrs gefunden?“ — ‘Ich wills nur offen gestehen, Bruder, ich habe es gefunden, als ich das erstemal zur Schule gegangen bin.’ — „Treibt Eure Possen mit Eurem Grossvater, aber nicht mit mir!“ Und damit liess er Csicsa stehen. Doch dessen armer Kopf stiess sich jetzt an dem Portemonnaie. Ach, hin und her sollte er dieses niederträchtige Portemonnaie schleppen! Er ging heim, zeigte es seiner Frau. „Csicsa, Csicsa, das ist nicht ehrlich erworben. Ich werde es noch erleben, dass sie dir die Haut abziehen, Csicsa.“ — ‘Schilt nicht so, liebe Frau! Ich wollte es ja zurückgeben; aber der es suchte, hielt mich für närrisch, brüllte mich an und liess mich stehen.’

Berlin. Elisabet Rona-Sklarek.

Volksgericht im Montavon.

Die Montavoner, ein winziger Rest der alten Romanen und noch in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts romanisch sprechend, waren früher sehr exklusiv. Sobald sich ein Fremder in ihrem Tale einnistete, der einem Mädchen den Hof machte oder dasselbe zur Frau nehmen wollte, banden sie ihn rücklings auf einen kleinen Karren und führten ihn in die Alfenz, einem am Eingange des Montafun durch das Klostertal fliessenden und bei Bludenz in die Ill einmündenden Bergstrom, so dass ihn nur noch eben das Wasser bespülte. Schwoll über Nacht die Alfenz an, so ertrank der Unglückliche, und kam in zwei Tagen niemand des Weges gegangen, so starb er Hungers. Bald, nachdem Vorarlberg, vordem österreichisch, im Jahre 1805 bayerisch geworden war, wurde bei dem königlichen Appellationsgerichte Memmingen, dem Vorarlberg mit Montavon nunmehr zugeteilt war, ein Prozess wegen eines auf diese Weise vollbrachten Mordes angängig gemacht. Die Beklagten verteidigten sich, dies Verfahren bestehe so lange als die Berge im Montafun, als eine nie beeinträchtigte Sitte; Gott habe das Urteil über den seinem Verhängnis Verfallenen gefällt, indem er die Alfenz anschwellen liess oder verhinderte, dass jemand des Weges kam und den Festgebundenen rettete. Der bekannte originelle bayerische ‘Bergkommissar für Schwaben und Vorarlberg’, Friedrich Frhr. v. Lupin auf Illerfeld, ging in Montafun, wie er in seiner Selbstbiographie (3. Teil, Weimar 1844) erzählt, in der Zeit von 1805—1814 nie allein in die Berge und sprach mit keiner Maid; und doch, fährt er fort, „als ich aus dem Tale zurückgekehrt, bei Bludenz über die Alfenz fuhr, stürzte ich mit Ross und Wagen in den tief unter mir schäumenden Bergfluss hinunter. Es war ein wahres Wunder, dass ich mit dem Leben davonkam. Bei der Untersuchung zeigte es sich, dass die Ensbäume der Brücke abgesägt worden waren, und dass der erste, der darüber fuhr, und der war ich, mit der Brücke in den Strom hinabstürzen musste. Wahrscheinlich hatte ich den Burschen des Tales allzulange in den Bergen verweilt. Sie dachten bestenfalls, geschah das keiner Maid zu lieb, so wird ihn unser Herrgott nicht verlassen und wird er sich mit Schwimmen schon zu helfen wissen, und das geschah auch wirklich.“ Wir brauchen wohl kaum zu erwähnen, dass dieser Brauch exemplarischer Volksjustiz längst aufgehört hat.

Ravensburg. Paul Beck.

Tracht und Speise in oberösterreichischen Volksliedern.

I. Spottlied auf die putzsüchtigen Mädchen[1]).

(Aus der Gemeinde Mettmach im Innviertel, von dem Bauernknecht Josef Priewasser durch Vermittlung des Herrn Lehrers Heinz Pföss erhalten.)



1. Da habns' allweil dös Gschmátz
Vo dö Buam eaná Tracht;
Wia 's á dö Menschá treibn,
Da wiad nix gsagt.

2. Á seidás Kopftiachl
Dös is ámal oans,
Um á fünf Bángánotn,
Vo dō schwárán nu koans.

3. Áfn Kopf tragns' hiatzt Kámpön;
Für was hánd dö guat?
Dáß s'ean d' Leis juckâ kinnán,
Wann s' dá Kopf beißn tuat!

4. Á dö Oan tragns' hiatzt Ringln,
Für was hánd dö guat?
Dáß hiatzt koanö mea blind wern tuat,
Dös muaß má glaubn!

5. Umán Hals tragns' hiatzt Köttná
Mit á ötlá zwoanzg Gáng;
Und wia schená dáß s'gmacht hánd,
Wia wiamá (sagns') hánds.'

6. Á seidás Halstüachl,
Knipftö Fransn muaß 'shabn,
Um á drei á via Guldn,
Laßt si dennát nix sagn.

7. Kim i außà áf d' Brust,
Gibt 's má widár án Lust,
Hánds' váhängt ibá's Kreiz
Mit Gold und Silbá schneeweiß.

---

1) Zur Schreibung der Mundart sind nur folgende phonetische Zeichen verwendet: á = helles, offnes a; a = Laut zwischen á und o; á vor Nasal = nasaliertes á; a vor Nasal = nasaliertes a; a in Diphthongen (ia, ua, oa, ea) = á nachschlagend; š = sch.

1,1 Gschmátz = Gerede (Schmeller, Bayr. Wtb.² 2, 560).

2,1 Das Kopftiachl ist im Innviertel nicht (wie bei Schmeller 1, 583) von weissem Linnen, sondern von schwarzer Seide. Vgl. Kretschmer, Volkstrachten² S. 70—71 über Form und Technik des Kopftuches.

2,3 Bángánotn = Banknoten.

2,4 schwá = schwer, im Sinne von teuer; vgl. die Redensart: Dös is á Schwárá = der hat Geld, Vermögen. Oben ist es im Komparativ gebraucht (Schmeller 2, 644).

3,1 Kámpön = Kämme.

3,3 juckâ = kratzen, im defensiven Sinne.

4,1 Während in der Gesellschaft etwa seit Mitte des 19. Jahrhunderts die Ohrringe seltener geworden sind, trägt man sie auf dem Lande noch ganz allgemein.

4,3 Ohrringe tragen Männer und Frauen zum Schutz gegen Augenkrankheiten; vgl. Höfler, Volksmedizin und Aberglaube S. 214 und V. Fossel, Volksmedizin u. medizin. Aberglaube in Steiermark² S. 94. Hier aber wird dieser Glaube verspottet.

5,2 Gáng = Gänge; also ein Halsschmuck von 20 parallelen Ketten.

5,4 wiamá = wärmer.

6,2 Knipftö Fransn = geknüpfte Fransen.

7,2 = habe ich wieder neue Freude.

7,3 Der eigentliche 'Schmuck', Ketten und Medaillons aus Gold oder Silber, wie er in jedem Bauernhause für die Bäurin oder Tochter bereit liegt, hängt in reicher Fülle über die Brust herab. Vgl. Nr. 2, 8 und v. Kobells Verse (Gundlach, Tausend Schnadahüpfln nr. 368): Am Diendl sein Mieda san Kettna gnua dro, daß s' die Buabna, die 's mag, a Weil ohänga ko.

8. Da tragns' hiatzt Aschkittln
Und á so hánds' áfgwixt,
Wanns d'ös auszogni ságst,
Bua, da bleibát dá nix.

9. D' Štrimpf hánd meliat,
Dáß d' nix schenás nöt siagst,
D' Bándl miassn rot sein:
Ei was fallt ean nöt ein!

10. D' Schuach dö hánd gring,
Hánd von Feinlödá dinn,
Koa Nagl deaf nöt drinnát stehn,
Sunst kinnáns' nöt gmoali gehn.

11. Dö Dánz habn má gsungá,
Habn si singá laßn,
Wear á Biar án Kruag hat,
Soll mi tringá laßn.

2. Von der Tracht der Burschen, Mädchen und Stadtfräulein.

(Aus gleicher Quelle wie Nr. 1.)

1. Mia hánd lusti Kamáradn:
Kann 's denn was schenás göbn
Ás neichö Dánz singá!
Bringt á vü merá Löbn.

2. Bei dö Buamá áfn Land
Da mach má hiatzt án Anfang,
Ös muaß án Anhaltspunkt göbn,
Daß má d' Hochfoat auslögn.

3. Wia s' ean Kopf hiatzt hearichtn,
Da miatzt di z' tot lachá:
Hand dö Hoa vonand gštrichá,
Wia wanns á Ráhmštrudl wá.

4. Hint und voan vonand kámpöt
Dös is cašt kurios;
Hintá dö Oan habns' á Schöpfál
Wia dö laufátn Roß.

5. Heavoan weit ausánandá
Habns' án Giseláschnid;
Dea liegt hinum und hearum
Wiar á ghacktö Bua Wid.

6. Vo dö gehn má wögá
Und áf d' Weibáleit gschwind,
Hiatzt nehmt's eng bei dá Nasn,
Dá engá Falschheit áfkimmt.

8, 1 Aschkittln; vgl. Nr. 2, 15.
8, 2 áfgwixt = zusammengeputzt.
9, 1 meliat = meliert.
10, 1 gring = leicht an Gewicht und zierlich zugleich.
10, 4 gmoali = fein, zierlich; eig. gemächlich (Schmeller 1, 1581); im Innviertel bringt man das Wort mit 'gemalt' zusammen.
11, 1 Dánz = Tänze, Tanzweisen. Diese Gstanzel werden ja eben beim Tanze gesungen, wobei einer vorsingt und die anderen dann einfallen.
1, 3 Ás = als; neichö = neue.
1, 4 vü = viel.
2, 2 án = den; dagegen 2, 3 án = einen.
3, 2 miatzt = müsstest du.
3, 4 Ráhmštrudl = eine auch auf dem Lande oft gegessene Mehlspeise.
4, 1 kámpöt = gekämmt.
4, 3 Schöpfál = Haarbüschel. Schopf hat einen verächtlichen Sinn; in einem Schnaderhüpfel heisst es von drei Mädchen: „Dö oanö is gschopfát, Dö andá is kropfát, Dö dritt' hat koanö Zend, Hánd nöt weat, daß má s'nennt." Vgl. Schmeller 2, 440: gschópəfté = frisierte Stadtdame.
5, 2 Die sog. Gisela-Locken oder Gisela-Fransen kamen vor etwa 20 Jahren bei den Frauen in dieser Gegend auf; ein Teil der vorderen Haare wurde über die Stirne herabgelegt und etwa auf halber Stirnhöhe in gerader Linie abgeschnitten [Pony-Tolle, Simpelfransen]. Die entsprechende Frisur der Männer nistete sich erst später ein. Wenn sie das Stirnhaar auf einer Seite hakenförmig legten, so nannte man diese Frisur einen 'Sechser'. In unserem Falle handelt es sich offenbar um die nach Art der Gisela-Locken in die Stirne hängenden Haare, die sich in der Mitte getrennt, in einen linken und rechten Sechser teilen.
5, 4 Bua, auch Buad = Bürde; also wie ein Haufen gehackten, dürren Astwerkes.

7. Eaná Falschheit, eaná Luxuß
Is ja nimmá zon beschreibn,
Wia dö Menschá áfn Land
Mit eanán Gwand dáheašteign.

8. Eeaná falschö Goldköttn
Henkt ean abá ibá d' Brust,
Wia ma' sunst dö altn Rittá
Hat schen einglökt in d' Gruft.

9. Áf dá Seitn habns' á Táschl,
Dös is schon so nett gricht,
Dáß má grad dö halb Seitn
Vo dá Sackua dáblickt.

10. Sagt halt oanö zo dá andán,
Wann dá Woatwechsl geht:
'Du, dá Goldschmuck wá nu schená,
Wann ná i á dös gleich' hätt.'

11. Dö Kittln hánd mit Spitzn
Und mit Bándl ausgnáht,
Daß oft oanö wiar á Ántn
Mit sein Gštöll dáheadráht.

12. Abá weitá eini gucká, Buam,
Dös rat i enk kám;
Ös hat oftmals goa oanö
Ja vo'n Küaštall á Brám.

13. Hiatzt laß má gehn dö Menschá,
Áfn Land da án Rua,
Und reibn má uns gehn dö herrischn
Stadtfreilná zua.

14. Dö oanö tragt á Hüatl,
Dö andár á Haubn,
Áf dá Seitn á kraustö Födán,
Tuat frei wáchln und staubn.

15. Áfn Asch habns' án Bauschn,
Hoaßt má 's Kidöbari,
Und án Busn habns' ausgschoppt
Und váhänkt hin und hin.

16. Dö Dánz habn má gsungá
Habn koan Woat ibáspannt.
Weil dö Weibáleit dö falschn
Solchö Hauptvoateil habnd.

7, 1 Luxus, ein im Dialekt des Innviertels ganz gebräuchliches Fremdwort.

7, 4 dáheašteign hat immer einen missbilligenden Sinn. 'Dea šteigt dáhea' heisst: der gibts nobel, und hat keinen Anlass dazu.

8, 1 Die Goldkette ist der Schmuck, dem wir schon in Nr. 1, 7 begegneten.

8, 3 Der Sänger denkt wohl an ein altes Grabrelief, das einen Edelmann im Schmuck der Halskette (A. Schultz, Das höfische Leben[2] 1, 309) darstellt.

9, 4 Sackua = Sackuhr; jedes Bauernmädchen hält viel auf eine anständige Uhr.

10, 3 Diese Äusserung des Neides macht die Schilderung lebendiger.

11, 3 Ántn = Ente, hier wie oft zum Zeichen eines wackelnden Ganges verwendet.

11, 4 Gštöll = Gestell, Körpergestalt; höhnisch, z. B. 'Ná, dös is á Gštöll!'

11, 4 sein, nach dem voraufgehenden Femininum oanö, beruht auf einer sehr üblichen Inkonsequenz.

12, 2 enk = euch (alte Dualform).

12, 4 Brám = schmutziger Saum. Vgl. Grimm, Wtb. 2, 292; Lexer, Kärntn. Wtb. 38; bei Schmeller 2, 88 steht in gleicher Bedeutung Râm. — Erwähnt sei bei dieser Gelegenheit, dass die vom Fürfleck (Schürze) bedeckte Stelle des Weiberkittels, die schadhaft oder aus anderm Stoffe sein kann, ohne dass mans merkt, der 'Leichtguat' (was leicht genügend erscheint) genannt wird. 'Außn hui, innen pfui' sagt ein Sprichwort der Innviertler.

13, 1 gehn, ganz als Partikel gebraucht, wie in der Redensart: 'Gehmá gehn' = gehen wir nun!

13, 3 herrisch, im Gegensatz zu Mensch (Landmädchen) und zugleich verächtlich. Im Innviertel ist der Herrische ungern gesehen, zumal wenn er fremd ist und dazu vielleicht arrogant. 'Dös is á Herrischá' heisst es vom bauernfeindlichen Stadtmenschen. Es gibt auch herrische Bauern, die öfter mit Städtern in Berührung kommen und daher auch flotter und sicherer auftreten, aber von den Konservativen scheel angesehen werden.

14, 3 kraustö, wáchln vgl. Schmeller 1, 1381. 2, 833.

15, 2 Kidöbari = cul de Paris, tournure, in Nr. 1, 8 gut deutsch gegeben, vor 25 Jahren bei den Dorfhonoratioren Mode. Nachdem der Reifrock im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts verschwunden war, begann um 1810 in Frankreich die Sitte, wie zum Ersatz dafür eingelegte Wülste und auf der Brust ein Brusttuch zu tragen (Kretschmer,

3. Von der Kost der Bauern und der Herren.

(Aus Taiskirchen im Innviertel.)

1. In dá Frua á seiá Suppn
Habn má allö liabn Tag,
Drin á ötlá gerštá Brocká:
Is á Wundá, dá má's mag.

2. D' Herrnleit dö habn Káffee,
Schokáládö und án Thee.
Eiákipfln tunkáns' ein;
Ei, das miaßt á Giatát sein.

3. Mia habn nix ás Wassásuppn,
Blewál-Suppn, gerštás Brot,
Miassn Gott nu herzli danká
Und i denk, mia habn koa Not.

4. Dö habn Ántl, Gánsl, Taubn,
Guglhupf und Zugáštraubn,
Weinbea und Ziböbn;
Himmlseits, dös wár á Löbn.

4. Abzählreim.

(Aus Taiskirchen: auch in Südböhmen bekannt.)

Drei Reitá ám Beag,
Dös Bia is was weat,
Dös Bia is so bittá,
Dös trinkt dá Hea Richtá;
Dá Brantwein is sauá 5
Den trinkt dá Hea Bauá;
Dá Möti is siaß,
Den trinkt dá Hea Fiašt.

Wenngleich die voranstehenden Lieder aus dem Innviertel dem Verständnis keine besondere Schwierigkeit bieten, seien mir doch ein paar Bemerkungen verstattet. Von den beiden derben Spottliedern auf die Tracht, die nach derselben Schnaderhüpfelweise gesungen werden, ist Nr. 1 das konzentrierter und sorgfältiger

Trachten der Völker[2] S. 342. Weiss, Kostümkunde 3, 2, 1260). Die literarische Bekämpfung der Reifröcke, Schnürleiber, culs, bouffanten und der hohen Hüte (Weiss 3, 2, 1282) hatte keinen Erfolg. Den Cul de Paris in der Dachauertracht veranschaulicht Kretschmer, Volkstrachten 61.

1,1 seiá oder saurö Suppn ist ein tägliches Gericht besonders bei Kleinbauern und Häuslern: sie besteht aus saurer Milch, Mehl, Wasser und Essig.

1,3 gerštá Brocká = Stücke gerstenen Brotes, das nicht sehr geschätzt wird; mehr gilt Roggenbrot, am meisten natürlich Weizengebäck.

2,3 Eierkipfl aus Germteig im Gegensatz zu Semmelkipfeln aus gewöhnlichem Semmelteig sind ein besonders rares Gebäck für den Bauern.

2,4 = Das müsste etwas gar Angenehmes sein (Schmeller 1, 965); vgl. 4,4.

3,1 Wassásuppn = Wasser mit heissem Schmalz übergossen, ein Armengericht.

3,2 Blewál Suppn: nach ihrer bläulichen Farbe benannt, besteht aus ein bisschen Rahm, etwas Salz und siedend darüber gegossenem Wasser, dazu gelegentlich Kümmel, wird Kranken und besonders Wöchnerinnen verabreicht.

4,1 Die Verkleinerungsformen von Ente und Gans verraten behaglichen Spott.

4,2 Guglhupf, vgl. Schmeller 1, 880: Zugáštraubn, gleichfalls eine Mehlspeise (Schmeller 2, 803).

4,3 Die grossen, braunen Rosinen heissen Zibeben, die kleinen, helleren Rosinen (Schmeller 2, 1075). — Vielleicht sind Str. 3 und 4 miteinander zu vertauschen.

Nr. 4,3 Bitter ist das geschätzte alte Bier; das junge, meist süsse Bier verursacht Blähungen. — 5 Zwetschgen- und Kornschnaps ist in jedem Bauernhause anzutreffen: doch steht das Innviertel weit hinter Obersteiermark zurück hinsichtlich der Zahl der Häuser, die Erlaubnis zum Schnapsbrennen haben. Gar nicht erwähnt wird hier das Hauptgetränk, der Most. — 7 Met trinkt der Innviertler nur am österlichen Beichttag nachmittags im Gasthause oder daheim. Der Fürst aber, denkt man, kann sich das öfter leisten. — Auf einem Stadl in Taiskirchen steht die sinnvolle Inschrift: Trinkst du Wasser, wirst gesund, | Trinkst du Bier, so wirst du rund, | Trinkst du Wein, so wirst du froh, | Trinkst du Schnaps, stirbst auf dem Stroh.

aufgebaute. Nach einem gewandten Seitenblick auf die Bauernjungen nimmt der Spottvogel alsbald die Mädchen aufs Korn und lässt ein solches vom Kopfschmuck bis auf die Fussbekleidung Revue passieren. In Nr. 2 unterliegen zuerst die Burschen einer Kritik, die sich aber nur gegen ihre Haartracht richtet, dann geht's über die 'Falschheit' der Dirnen her und endlich über die geputzten Stadtfräulein, die wohl dann am meisten den Ärger der Dörfler erregen, wenn ein Landmädchen in der Stadt gedient hat und in neumodischer, städtischer Tracht zu den Ihrigen heimkehrt. Auch ein Pinzgauer Schnaderhüpfl (Gundlach, Tausend Schnadahüpfln 1893 nr. 795) lobt die Dirnen, die keine Krinoline tragen, wie andre Vierzeiler (Gundlach nr. 550. Blümml und Krauss, Ausseer und Ischler Schnaderhüpfel 1906 nr. 318. 327) Gwandl und Hut aus verschieden österreichischen Provinzen hervorheben[1]). Die solide Mannstracht der Innviertler schildert Stelzhamer (Ausgew. Dichtungen, Reclamsche Ausgabe S. 45: 'n Ähnl sánö Lehrn): „A bockhäudánö Hosen, á Joppen von Tue, a Paar zwirnánö Stümpf, zwen guet zwiednähtö Schue, von Filz án guetn Huet, aft án Lei von Mánschest (Leibchen, Weste von Wollsamt), bist án ang'segná Mann aft, wost stehst und wost gehst." Natürlich haben auch die verspotteten 'Herrischen' im Innviertel ihrerseits an dem Geschmacke der Bauernweiber manches auszusetzen; sie sagen: 'Rot und blau is d' Bauánfrau' (oder Bauánsau; vgl. Albrecht, Leipziger Mundart S. 130: 'Rot und blau wie Hanswursts Frau'). — Über die oben wiedergegebene Melodie bemerke ich, dass diese 21 Töne nur das Schema bilden, in das sich die oft viel mehr Silben enthaltenden Verse ohne Stolpern oder künstliches Verschleifen einfügen. Zunächst stimmt einer allein die Strophe an, erst bei Beginn des dritten Taktes fallen die andern ein, nachdem sie gehört haben, welche Strophe an der Reihe ist, und es kommt beim 'Drübersingen' oft zu komplizierten Gebilden[2]).

Auch in den von der täglichen Kost handelnden Liedern Nr. 3 und 4 tritt der Gegensatz zwischen Herrenleuten und Nicht-Herrischen hervor, obschon hier bei der Schilderung von Stadt und Land sichtlich übertrieben wird. Der Innviertler Bauer lebt im allgemeinen recht gut. Ist auch frühmorgens noch vielfach die 'saurö Suppn' üblich, so gibts zu Mittag fast regelmässig Rauchfleisch (Gselchtes) mit Knödeln (Knôn), Sauerkraut oder Salat u. dgl., zur Nachmittagsjause meist Fleisch, das vom Mittag übrig ist, abends wieder saure Suppe oder ähnliches; zu keiner Mahlzeit aber fehlt der Most aus Äpfeln oder Birnen, das Nationalgetränk des Innviertlers, der daher auch 'Mostschädel' heisst (oben 18, 299). Stelzhamer (Dichtungen S. 111: 's Haimátg'sang) sagt vom Trank seiner Heimat: „Ünsá Traubben haißt Hopfen, ünsán Wein nennt má Most"[3]). Der Kaffee ist, wo er im Bauernhause auftritt, auf die Familie im engsten Sinne beschränkt; noch immer ists ein 'Fest' für eine Bäurin, wenn sie einen Besuch bei der Lehreroder Arztfrau macht und ihr mit Kaffee und Semmel aufgewartet wird: „Es is halt gar so seltsam, so was Feins." Und trotzdem wohlhabende Bauern bei bestimmten Anlässen auch Enten und Gänse auf ihrem Küchenzettel sehen, so gibts

---

1) Ältere Lieder, welche von der Tracht handeln, sind Erk-Böhme, Liederhort nr. 1538 (Tanztracht der mittelalterlichen Bauern), 1713 (Spottlied auf die Schwaben), 1774 (mancherlei Hüte), 1002 (der lustige Bub), 1753 (Bruder Melcher; vgl. oben 18, 81); Bolte, Der Bauer im deutschen Liede 1890 S. 46. 112. 121; Prien, ZfdA. 41, 177; Priebsch, ZfdPh. 38, 449.

2) Vgl. Castelli in Frommanns Deutschen Mundarten 3, 179; Hofmann ebd. 4, 77; Blümml-Krauss, Ausseer Schnaderhüpfel S. 122; Blümml, Paul-Braunes Beiträge 31, 1.

3) Die Bayern sind seit alter Zeit wegen ihres Obstweins bekannt (Wackernagel, Zs. f. d. Alt. 6, 271 = Kl. Schriften 1, 94).

doch viele, die in solchen Neuerungen wie Kaffee und Semmeln oder gar Kipfeln eine Verderbnis der alten Einfachheit erblicken. Von jeher galt ja die Semmel (Grimm, Wtb. 10, 1, 561) als ein vornehmes Gebäck; schon im Meier Helmbrecht (v. 447) äussert der Held: 'Ich wil ouch unz an mînen tôt von wîzen semeln ezzen brôt.' Vgl. noch im allgemeinen Erk-Böhme, Liederhort nr. 1173 (Die gute Mahlzeit im 15. Jahrhundert), 1764—1765 (Speise und Trank im bairischen Himmel), 1543 (Sauerkrautlied) und oben 11, 222 (Wochenzettel für den kärntischen Bauerntisch), sowie 18, 296 (Handwerksburschengeographie) und 18, 304 (Lieblingsspeisen).

Graz. Alfred Webinger.

Westfälische Hausinschriften.

1. O Herr Mache Sehlig die dienere dein, Die ihre Hoffnung Auff dich setzen Allein.
Hermann Griesekamp Maria Tenckhoff Eheleuthe.
Anno 1721 Den 2 May
(Beckum, Rosengasse Nr. 6.)

2. ACH GOTT GIB MIER AUF DIESER WELT, WAS MIER NÜTZ UND DIENLICH IST UND DIR GEFÄLLT. ANNO 1664 DEN 24. APRIL IST DIES HAUS GERICHTET.
(Bielefeld, am Damm Nr. 16. — Nur eine Reihe in lateinischen Grossbuchstaben, vergoldet.)

3. SOLVS IOVA DOMVS SIT FAVTOR TVTOR ET AVTOR.
VIVENTES IN EA PAXqVE SALVSqVE BEET.
MEINDERS S FORDINCK
(Bielefeld, Obernstrasse Nr. 40. — Die höheren Buchstaben ergeben die Jahreszahl 1669.)

4. AVLA TVLIT LEGES,
ÆS INCOLA CVRIA CVRAS,
ACCIT CVNCTA DEVS;
CVI LAVS ET GLORIA SOLI.
(Bielefeld, Altst. Kirchstrasse Nr. 16. — Die höheren Buchstaben haben gleichzeitig die Bedeutung von Zahlzeichen und ergeben die Jahreszahl 1697.)

5. **Dies Haus steh fest in Gottes Hand**
und treu zu Kaiser und Vaterland.
Dem Bürger biete es Schutz und Rat.
(Bielefeld, Rathaus. 1902—1903.)

6. 1906
ARBEIT IST DES BUERGERS ZIERDE,
SEGEN IST DER MUEHE PREIS.
(Bielefeld, Reichspoststrasse Nr. 2. — Nach Schillers Glocke.)

7. DEO ET LITERIS.
(Gymnasium in Bielefeld, Nebelswall.)

8. **Wo Einigkeit**
und Fried' regiert,
da ist das
ganze Haus geziert.
(Bielefeld, Herforder Straße Nr. 26.)

9. ECCLESIA . DEI . BEATIQVE .
MARTINI . NOVA . SVRGEBAT.

(Kirche in Bigge, 1770.)

10. IOHAN NIRMAN VND SEINE EHEFRAV
ELISABETH HABENS GERICHT IN
IAHR

(Clarholz, Wirtschaft. Die höheren Buchstaben ergeben die Jahreszahl 1667.)

11. Ich Wolte Bauen und Wuste Kein Platz"
Ich wolte Zimmeren
und hatte kein Holtz", Doch ist es mir durch
Götliche Geistliche und
Weltliche Hülf gelungen" Und habe alhie den Bau-
platz gefunden.
Johanes Hermanns Lewe Anna Elisabeth
Brugge Ehel.
Anno 1798 den 4. Junius.

(Clarholz, Nr. 85.)

12. *Effigiem Christi, Dum Transis Semper Honora;*
Non Tamen Effigiem, Sed Quem Designat Adora.

(An einer Aussenwand der Kirche in Clarholz unter einem Missionskreuz.)

13. GADES . WORDT . BLIFT . IN . EWICHEIT.
ANO . 1.5.1.0.
UMGEBAUT ANO. 1891.

(Gütersloh, Berliner Strasse Nr. 174.)

14. WIES GOT — GEFAL — DASELB — ICH — /
WIL — V WITER NICHTS — BEGEHR /
(Über der Tür.)
IM JAR ANNO 1609 HEBBE ICH HENRICH MIER VNDE ALHEIDT DVCKERS DITH HAVS LASEN VESTEN VNS VND VNSEN ERBEN SVM BESTEN.
(Eine Reihe am 1. Stock.)
DIE GNADE DES HERRN WÄRET VON EWIGKEIT ZV EWIGKEIT FVR DIE, SO IHN FVRCHTEN VND SEINE GERECHTIGKEIT AVF KINDES KIND. ABGONST DER MENSCHEN KAN MIER NICHT SCHADEN, WAS MEIN GOTT WIEL, MVS MIER GERATEN. 1607.
(Eine Reihe am 2. Stock, Nebengebäude.)

(Gütersloh, am Kirchhof Nr. 164.)

15. WAT : MIN : GODT : WIL : ALLE : TIDT : GESCHE : SIN : WIL : IS : DE : ALLER : BESTE. 1:6:10:

(Gütersloh, Nr. 127. — Nur eine Reihe. Lied von Albrecht von Brandenburg-Kulmbach 1556; Wackernagel, Kirchenlied 3, 1070 nr. 1240.)

16. WER GODT VERTRVWET, HAT WOHL GEBVWET IM HIMMEL VND AVF ERDEN. WER | SICH VERLESSET AVF JESVM CHRIST, DEN MUIS DER HIM | MEL WERDEN. 1649.

(Gütersloh, Münsterstrasse Nr. 181. — Von Joachim Magdeburg 1571: Wackernagel, Kirchenlied 3, 1042 nr. 1213. Vgl. unten Nr. 18.)

17. ALLES MIT BEDACHT VND HERR NACH DEINEM WILLEN.
WIRF DEIN ANLIGEN AVF DEN HERRN DER WIRD DICH VERSORGEN
VND DEN GERECHTEN NICHT EWIGLICH IN VNRVHE LASSEN.
ANNO 1677 DEN 14. IVL.

(Gütersloh Nr. 319a. — Vgl. Psalm 55, 23.)

18. Anfang und Ende in allen meinen Sachen Las mich jeder Zeit mit Dier meinem Gott und Schöpfer machen. Wer Gott vertraut hat wohl gebaut Im Himmel und auf Erden.
Wer sich verlaßt auf Jesum Christ dem mus der Himmel werden.

(Eine Reihe am ersten Stock.)

Jesu las uns auf der Erden Nichteſt suchen als allein,
Das du mögest bey uns Sein und wir Dir mögn ähnlich werden.
In dem Leben dieser Zeit und in Jener Ewigkeit.

Peter Erich Hoffbaur. Christina Dorotea Pollworf.
anno 1750 Den 10 May.

(Über dem Eingangstor.)

(Gütersloh, Domhof Nr. 99.)

19. HABE DEIN VERTRAVEN AVF GOTT DER WIRD DICH VERSORGEN SO |
LANGE DV AVF ERDEN WONNEST. JOHAN HEINRICH SCHALVR. |
CATRINE GEDRVT [der folgende Name ist unterm Verputz verschwunden]
ANNO 1731.

(Gütersloh, Berliner Strasse Nr. 386.)

20. WO DER HERR NICHT DAS HAUSS BAUT SO ARBEITEN UMSONST DIE DARAN |
ARBEITEN. WO DER NICHT DIE STADT BEHUETET SO WACHET DER
WÆCHTER UMSONST. ANNO 1736.

(Gütersloh, Kleine Kirchstrasse Nr. 118.)

21. MEINE HOFNVNG HABE ICH AVF GOTT GESTELLT, DARVM ACHTE ICH
NICHT DIE MISSGVNST DIESER WELT. 1743 D. 17. AGST.

(Gütersloh, Nr. 253. — Die Inschrift steht in einer Reihe.)

22. SPRICH JA ZU MEINEN THATEN, HILF SELBST DAS BESTE RATHEN, DEN
ANFANG, MITTEL UND ENDE ACH HERR ZUM BESTEN WENDE.

(Eine Reihe.)

DER . HERR . UNSER . GOTT . SEI . MIT . UNS . WIE . ER . GEWESEN .
IST . MIT . UNSERN . VÄTERN .
ER.VERLASSE.UNS.NICHT.UND.ZIEHE.DIE.HAND.NICHT.VON.UNS.
AB. 1. B. KÖN. 8. V. 57.
MIT . DIESEM . WUNSCH . IST . DIESER . BAU . ANGEFANGEN .
UND : VOLLFÜHRET DURCH DIE . EHE | LEUTE
EBERHARD . HEINRICH . FISSE . UND . CATHARINA . MARGARETHA . RÜT:
AŌ. 1748. D. 30. MAI.

(Gütersloh, Berliner Strasse Nr. 370. — Str. 9 aus Paul Gerhardts Lied 'Wach auf, mein Herz, und singe'.)

23. UNSERN AUSGANG SEGNE GOTT UNSERN EINGANG GLEICHERMAS |
SEN SEGNE UNSER TAGLICH BROD SEGNE UNSER THUN UND LASSEN

SEGNE UNS MIT SELIGEM STERBEN UND MACH UNS ZU HIMMELSERBEN
OTTO WIXS UND CATRINA ANGINESA RITZENKAHTER
ANNO 1751 D 21 MAY

(Gütersloh, Berliner Strasse Nr. 374. — Strophe 3 aus Hartmann Schencks [1634—1681] Lied: 'Nun Gottlob, es ist vollbracht.')

24 Johann Friederich Groneweg. Anna Elisabeth Wemhöfern.
Den 27. May 1785. Peter Köhne. |
Der guten Heilungskunst, die dies Haus aufgeführet,
Sey es geweiht, und dem der dieses All regieret. |
Er trage diesen Bau, mit seinen Segenshänden,
daß Jeder selig drin mag seinen Lauf vollenden.

(Gütersloh, Münsterstraße Nr. 177. Apotheke.

25. daß vorige Haus zerfallen ist durchs feur in aschen nider
nim dieses doch Herr Jesu Christ in deinen schutz nun wider
Jakob westheide und Margrete Angenese strotmans
Anno 1802 den 22. September

(Gütersloh, Berliner Straße Nr. 432.)

26. Christ erhebe dein Gemüthe und Erwäge gottes güte Sieh die gnaden wunder | An die dein gott an dir gethan Hermann Heinrich Brockmeier und | Maria (weiter nicht zu lesen) 1802.

(Gütersloh, Mauerstraße Nr. 412.)

27. *So lang ich in der hütten wohn*
Ei lehre mich, o Gottes Sohn,
Gib, daß ich zahle |
meine Tage Und munter wach
daß ich sichre sterben mag. |
J T C Zumbaum A M S Sieweken.
den 11 Julius Im Jahr 1837.

(Gütersloh, Berliner Strasse Nr. 373.)

28. Wer Gott vertraut hat wohl gebaut.
Orra Et Lebora.
Ewert Heinrich Thumel und Johanne Friederike
Thumel geborne Wieder.
d. 22. Nov. 1851.

(Gütersloh, Feldstraße Nr. 44.)

29. Carl Heinrich Hermströwer und Johanne Agnes Hermströwer geb. Zumhagen. Haben diese Scheune bauen lassen. Aufrichte den | 1. März 1887. Wer ein und aus geht durch die Thür der soll gedenken für und für daß unser Heiland Jesus Christ die rechte | Thür zum Himmel ist.

(Gütersloh, Blessenstätte Nr. 12.)

30. Christ, aller Dinge Anfang,
segne Ein- und Ausgang!

(Gütersloh, Bahnhofstraße.)

31. Es wünsch mir Einer, was er will,
so geb ihm Gott zweimal so viel.
Wer allen Menschen recht tun kann,
Der schreib hier seinen Namen an.

(Gütersloh, Nr. 161. — Nur eine Reihe.)

32. ACH GOT LAS DIR BEFOHLEN SEIN
DIS HAVS VND ALLES WAS DAREIN,
GESEGNE ES MIT DEINER HANDT,
BEWAHR ES FVR VNGLVCK, KRIEG, RAVB VND BRANDT.

(Gütersloh, am Kirchhof, Nr. 167. — Eine Reihe.)

33. BETE REIN, TRAW GOTT ALLEIN, ARBEITE FEIN, DIE SORGE LASS GOTT ALLEIN BEFOHLEN SEIN.

(Eine Reihe am 2. Stock.)

FRÖLICH IN HOFFNVNG, DEMVTIG IM GLVCK, IM WERCK VVRSICHTIG, DEIN GEWERB AVFRICHTIG. FVRCHTE GOTT, VERTRAVE, AVF DEN GRVNDT BAVE.

(Eine Reihe am 1. Stock.)

(Gütersloh, Nr. 129.)

34. Weiset meine
Kinder, das Werk meiner
Hände, zu mir.
Proph. Jes. 45, 11.

(Gütersloh, Konfirmandensaal, Kirchstraße.)

35. Ohn Gottes Gunst
Alles umsunst

(Gütersloh, Nr. 813.)

36. JESU, DEINEN SEEGEN SCHENCKE
ÜBER DIESES HAUS UND DENCKE,
DAS DIE, SO DARINEN WONEN
EWIG DICH MIT DANCKE LONEN.
ARNOLDUS KRAMER, UND MARIA CHRST. SCHNUSENBERG EHELEUTE.
ANNO 1749 DEN 18. JUNY.

(Herzebrock. Nr. 51.)

37. Beschirme uns o Herr Nach aller deiner Güte
Den Lauf des Unglücks sperr Für schaden uns behüte.
Johannes Hennericus STENTRVP Anna Maria NIEWÖHNER.
den 4ten Juni Anno 1774.

(Herzebrock, Postdorf Nr. 60.)

38. O HER STÄRKE UNS DOCH IN UNSERN LEIDEN, DAS WIR NICHT VON DIR WEIGEN UND SCHIKKE |
UNS DOCH DEINE HÜLF UND GNAD, SO WIL ICH DIR ÖFFEN MEINE THÜR.
JOHAN ERNST BARKEI, ANNA ENGELSSTROTHERIN. |
ANNO 1781 DEN 13 NOVEMBER.

(Ksp. Herzebrock, Bosfeld, Nr. 6.)

39. Schöpfer Himmels und der Erde
Neig dein Ohr zu deiner Herde
Schenk uns doch den Seegen dein
Deine Gnad uns wollest geben
Daß wir auch nach diesen Leben
Ewig mögen seelig sein.
Johannes Ernestus Sandheger und Catharina Elisabeth Scharmann.
Anno 1782.

(Herzebrock, Nr. 21. — Derselbe Spruch im Ksp. Ostenfelde.)

40. *So oft Ich gehe ein und aus, Bewahr Mich, Gott, und dieses Haus.*
Heinerrich Brinkmann Catharina Schlüter.
Errichtet den 16. Juli 1873.

(Dfb. Herzebrock, Nr. 101.)

41. ANNO 1692 DEN 19. MAY |
HABEN WIR EHELEVTE JOHANNES VND CLARA ERLHOFF DISSES HAVS ERBAVEN LASSEN. WELCHE MIR NICHTS GÖNNEN VND NICHTS GEBEN DEY MŸSSEN GLEICH WOLL LEIDEN DAS ICH LEHBE WÄN ICH DAN HBE GOTTES SEGEN | SO IST MIR AN IHRER MISGVNST NICHTS GELEGEN:

(Kirchhelden, Dorf Nr. 31/1.)

42. BESCHŸTZE.O.HERR.DIESES.HAVSZ.VND.ALLE.DIE.DAREIN.WOHNEN. JOHANNES.STEPHANVS.STEPPEL.VND.ANNA.MARIA.LŸTKE.TICKMANN. EHEL. |
ANNO 1778 DEN 11. JVNY.

(Ksp. Lette, Nr. 53. Bez. Minden.)

43. DA . IST KEIN . KREUTZ SO . SCHWER DAS MICH . BETRUBT . WENN . ICH. GEDENK . DAS . GOTT MICH LIEBT . |
GERHARD HEINNERRICH HILKER MARIA CHRISTINA HAIEMANN. |
Gebauet Im Jahre 1808 den 18ten Juny. |
M.I.B. *HKP.*

(Ksp. Lette, Nr. 70. Bez. Minden.)

44. GOTT SCHVTZE DIESES HAVS
MIT SEINER MÄCHTIGEN HAND
VND FŸHRE VNS DARAVS
INS EWIGE VATERS LAND.
1825. 1. SEBTEMBER.

(Ksp. Lette, Bez. Minden. — Vgl. unten nr. 49.)

45. GOTT SEI UNSER TRÖSTER IN ALLER NOTH UND GIEB UNS DIE SELIKEIT NACH |
DEN TODT. PETRUS MENSE UND ——————
DEN 27TEN OCTOBER. |
ANNO 1826.

(Ksp. Lette, Nr. 41. Bez. Minden.)

46. *Fürchte Gott, so wirst du gesegnet werden. Psalm 19.* |
Bern. Heinrich Stuckstedde Witwer. |
den 3. Nov. Anno 1845.

(Ksp. Lette, Haidplatz Nr. 57. Bez. Minden.)

47. Was wir o Gott hier haben,
Sind deine milden Gaben. |
Laß deine Huld sie schützen,
Und uns sie wahrhaft nützen. |
B. Hölscher und C. Bühlmeier. |
Den 28ten Aprill 1846.

(Lette, Nr. 14. Bez. Minden.)

48. Gott bewahr dies Haus
Und alles, was lebt darin, |
Wer gehet ein und aus,
Gott schütz und segne ihn. |
Gerhard Kersting und Gertrud Kiskemper. El. |
den 15. Mai 1851.

(Ksp. Lette, Haidplatz, Nr. 134. Bez. Minden.)

49. Gott, führ uns in dieses Haus,
Und wieder daraus
Mit deiner allmächtigen Hand
In das ewige Vaterland.
Bernard Ostarp und M. C. Schulze Eversloh.
Anno 1858 den 8. Juni.
(Ksp. Lette, Haidplatz Nr. 60. Bez. Minden. — Vgl. nr. 44.)

50. Gott Segne dieses Haus.
Georg Populoh g. Batmann Gerdrut Wormsberg.
den 5. Mai
Anno 1870.
(Ksp. Lette, Nr. 48. Bez. Minden.)

51. Alles was wir bewahren Beschütze uns Gott vor Gefahren |
Kaspar Steiling Maria Waldmann | Eheleute. |
Errichtet den 5. Juni | Anno 1876.
(Ksp. Lette, Nr. 58. Bez. Minden.)

52. WER DA BAUET
AN STRASSEN UND GASSEN
MUSS DIE LEUTE REDEN LASSEN.
(Lippstadt, Lange Strasse Nr. 35.)

53. Das Haus ist wohl gebauet
Wo man stets auf Gott vertraut. |
Der Segen kam von Oben,
Dem Herrn laßt uns loben. |
Dienen wir treu dem Herrn,
So ist Gott Segen nicht fern. |
Denn Gott schaut auf die Seinen
Im Freuden und im Weinen. |
Peter Franciscus Diehmeyer, Dina Osthoff von Westbewern. |
Im Jahr 1845 den 7ten Juni.
(Marienfeld, Nr. 29.)

54. NVMINIS IN DEXtRA PAX FVLGEAt INtVS & EXtRA.
TV BENEFACTOR AVE TV SINE FINE FAVE.
(Kloster Galiläa bei Meschede. Jahr 1721. — Nur eine Reihe.)

Oelde. Hans Heuft.

(Fortsetzung folgt.)

Bedeutungsvolle Zahlen im litauischen Volksliede[1]).

Wie bei den anderen indogermanischen Völkern[2]) sind auch bei den Balten die Drei und das Vielfache der Drei bedeutungsvolle Zahlen gewesen. Bei der Hochzeit wurde die junge Frau dreimal um das Herdfeuer im Bräutigamshause geleitet; auf der Fahrt dahin wurde sie dreimal von einem Mann umkreist, der einen Feuerbrand vom Bräutigamsherd in der Hand schwang und dabei sprach: 'Wie du das Feuer bei deinem Vater verwahrt hast, also wirst du auch hier tun.'

1) Die folgenden Zeilen sind nur als Lesefrüchte zu betrachten; deshalb wird keine Stellung zu den von Roscher (Abh. der sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1903 f.) aufgeworfenen Problemen genommen.

2) Schrader, Reallexikon der idg. Altertumskunde 1901 S. 970. Usener, Rhein. Museum 1903, 29. [Olrik, Danske Studier 1908, 81.]

Dreimal auch wurde der Wagen, auf dem die Leiche zum Begräbnisplatz gefahren wurde, umschritten. Am dritten, sechsten, neunten und vierzigsten Tage nach dem Leichenbegängnis hielten die Verwandten des Toten ein feierliches Mahl ab. Und wie ehedem in den Gebräuchen, so spielt auch jetzt noch in den litauischen Dainos die Drei ihre Rolle. Es zeigt sich dies schon ganz evident in den Sammlungen von Nesselmann (Litauische Volkslieder, gesammelt, kritisch bearbeitet und metrisch übersetzt, Berlin 1853) und Schleicher (Litauisches Lesebuch und Glossar, Prag 1857), denen ich die Beispiele im folgenden entnehme.

Regelmässig sind es drei Burschen, denen das Mädchen begegnet, wenn ihm der Wind das Rautenkränzchen fortgeweht hat. Die Burschen wollen das Kränzchen aus dem Meer holen, der erste soll ein seidenes Tüchlein, der zweite ein goldenes Ringlein, der dritte das Mädchen selber bekommen; aber das Kränzchen schwimmt ans Ufer, während der Liebste ertrinkt. In einem andern Lied soll der dritte, wenn er das Kränzchen wiederbringt, ein goldnes Ringlein erhalten. Drei Fischern begegnet die Schwester, als sie den Bruder sucht; dem dritten will sie sich zu eigen geben, wenn er die Leiche des Bruders aus der Tiefe des Meeres heraufholt. Oder zwei Schwestern begegnen erst zwei Mädchen und fragen vergeblich nach dem Bruder; zum dritten treffen sie einen Burschen; der weiss, wo der Bruder versunken ist. Aus drei Richtungen bläst der Wind; da kommen aus drei Amtsbezirken drei Burschen mit Geschenken: der eine mit Schuhen, der andre mit einem Mieder, der dritte mit einem goldenen Ring; der dritte soll der Geliebte werden; wenn er in den Krieg zieht, wird er dem Mädchen drei Körner senden, damit es an der Farbe der Blüten erkennen kann, ob er im Kampf gefallen ist. Zur Mutter kommen drei Soldaten, um die Tochter zu freien; von ihnen mag sie nichts wissen; doch einem der drei Pflüger will sie angehören. In einem andern Lied reiten neun Freier in den Garten. Vor drei Bojaren flüchtet die Schwester, wie sie den Brüdern auf dem Felde das Frühstück bringen will. In drei Schenken kehrt ein Wandrer ein und trifft hier seine drei Brüder, die Ross, Sattel und Mädchen vertrinken.

Wie es drei Burschen sind, sind es auch drei Mädchen. Von drei Schwestern, ist die dritte die Liebste, bekommt die dritte das goldene Ringlein, gibt die dritte sich selbst zu eigen. Auf der Linde oder dem Ahorn sitzen drei Kuckucke, drei Mädchen, das dritte wird vom Burschen erwählt; oder das dritte will sich in der Stadt einen Spielmann holen. In der Gesindestube sitzen beim Mahlen drei Müllerinnen, in der Kammer beim Spinnen drei Spinnerinnen, im Hause beim Weben drei Weberinnen, am Ufer beim Waschen drei Wäscherinnen. Drei Töchter erzieht die Mutter mit gleicher Liebe, die vierte aber wird verstossen; sie muss drei Tage wandern, drei Nächte im Walde schlafen.

Hier dient die Drei zur Zeitangabe, wie des öfteren. Dem Mädchen reisst der Wind den Rautenkranz vom Haupte; findet einer der beiden Brüder den Kranz wieder, dann will sie ihn noch drei Jahre tragen; doch ein dritter, der auch dabei ist, findet ihn und will ihn nur gegen das Mädchen selbst herausgeben. Drei Jahre lang würde der Bursche vergebens streben, das Mädchen zu gewinnen, das ihn nicht haben will. Wenigstens drei Jahre lang will das Mädchen um den Geliebten trauern, der in den Krieg auszieht. In der dritten Nacht verspricht der Knabe sich selbst dem Mädchen. Drei Schwäne setzen sich auf des Toten Grab: die Braut, die Schwester und die Mutter; die Braut klagt drei Wochen, die Schwester drei Jahre, die Mutter bis zu des Lebens Ende. In Chamissos bekannter Bearbeitung eines ähnlichen Liedes trauert auch die Sonne um den Toten neun Tage in Trauerflor und kommt am zehnten nicht hervor. Wieder in einer anderen

Fassung desselben Liedes bleibt der Tote erst drei Wochen unbeachtet liegen, bis drei Kuckucke kommen: Braut, Mutter und Schwester. Drei Jahre lang weint der Sonne Tochter und sammelt die verwelkten Blätter des Kranzes; in dem Teiche, in den neun Bäche fliessen, soll sie die Kleider waschen; im Garten, in dem neun Rosen blühen, sie trocknen; an dem Tage, an dem neun Sonnen scheinen, sie tragen. Neun Tage will die Sonne nach dem Lämmlein suchen und am zehnten nicht ruhen. Drei Jahre hat der träge Geliebte Weizen gesät, ohne dass ein Hälmchen aufging; nur eine Eiche mit neun grünen Zweigen ist aufgewachsen.

Neun ist überhaupt die Zahl der Äste des Baumes. Drei Linden, einem Stamm entsprossen, stehen am Flusse; drei Mädchen überschreiten ihn, an der Linden Ästen sich haltend, die dritte stürzt in den Fluss; da, wo ihre Leiche an das Ufer treibt, wächst eine Linde mit neun Ästen. Eine Fichte hat Äste getrieben, der Sturm hat sie gebrochen, der zehnte steht an der Spitze. Vor des Vaters Hof wächst eine Linde mit neun Zweigen; auf den Zweigen sitzen ebensoviel Kuckucke, die Tochter herauszulocken. Oder der Hof hat acht Ecken, und in jeder Ecke steht eine solche Linde. Ein anderer Hof hat neun Ecken, darin sitzen neun Musikanten. Auf der Wiese steht Klee mit fünf, sechs Blättern und neun Blüten.

Geheimnisvoll klingt ein Vers, der zu Beginn der vier Teile eines Liedes steht: 'Sechs dreierlei Art, drei sechserlei Art, schön blüht im Garten der Fuchsschwanz.' Bei den verschiedensten Dingen spielen drei und neun eine Rolle: Der Jüngling sendet dem Mädchen drei Briefe, in dem dritten den Rautenkranz. Das reiche Mädchen besitzt bar 600 und drei Höfe. Die Tochter erhält drei Schreine. Das Fischermädchen kann drei Dinge nicht: spinnen, weben, Leinwand ordnen. Ihr Vater will lieber drei Hufen Landes als seine Tochter hergeben. Die Kindesmörderin hat drei Kinder umgebracht. Aus drei Säcken wird ein Lager bereitet; das Bett aus drei Lagen weicher Pfühle. Das Mädchen bleicht drei Stücke Leinwand; der Knabe hütet drei Rosse. Mit sechs Rossen fährt die Braut durch drei Tore; das dritte ist von weissem Silber. In der Kutsche mit sechs Rossen sitzt die Braut neben dem Oberst; erst als sie zum dritten Felde kommen, spricht sie freundlich zu ihm. Der Krieg bricht aus, da krähen drei Hähne; oder dreimal kräht der Hahn, dreimal weckt die Mutter. Die dritte Schwester schliesst dem Bruder das Tor auf, damit er in den Krieg reitet; neun Ströme durchschwimmt sein tapferes Ross, den zehnten durchwatet es; neun Kugeln fliegen an dem Reiter vorbei, die zehnte trifft ihn. Beim Mähen wird beim neunten (oder zehnten) Schwaden das goldene Ringlein getroffen.

Von den andern Zahlen zwischen 1—10 verdienen nur noch zwei und fünf einer Erwähnung. Zwei Wochen soll der Nordwind wehen, den verlorenen Ring wieder an das Ufer zu spülen. Im Wasser schwimmen zwei Enten, zwei Burschen. Zwei Schwestern winden Rautenkränze. Zwei Schwestern weinen bei des Bruders Abschied usw. Fünf Jahre will der Geliebte auf das Mädchen nicht schelten. 'Fünf Jahre', klagt die Tochter beim Abschied von der Mutter, 'werden wir uns nicht wieder sehen', aber noch war der fünfte Tag nicht vergangen, da erschien die Mutter schon zum Besuch.

Zur ungenauen Zahlenangabe dienen: 'zwei bis drei' und 'fünf bis sechs'. Die drei Brüder, die Ross, Sattel und Mädchen vertranken, hatten noch zwei bis drei Rosse, zwei bis drei Sättel und zwei bis drei Mädchen. Zwei bis drei Jahre soll das Mädchen dienen. Den Brautschatz abzuholen sind bereit: zwei bis drei Wagen, mit fünf bis sechs Rossen. Mit einem Windstoss geht es fünf bis sechs Meilen weit usw.

Bezeichnend ist auch folgender Spruch: 'Reden: einer mit sich allein, nicht gut; zwei, ein Paar, herzlich; drei überlegen vernünftig; vier, einsichtsvoll; neun, gern zuviel Worte; zwanzig, ohne Verstand.' 'Trinken: einer mit sich allein, nicht gut, zwei schlafen bald ein; drei, herzlich und freundschaftlich'; vier, 'noch Stoff da'; neun, alle Brüder; zwanzig, Trunkenbolde.'

Um eine Vielheit zu bezeichnen, bedient sich die Daina, anders als in diesem Spruch, meist der Hundert: eine hundertästige Eiche; ein hundertästiger Ölbaum; hundert Kerzen anzünden; über hundert Meilen weit. Der Knabe wird von der Geliebten aus hundert Pflügern und hundert Mähern, das Mädchen von ihrem Anbeter aus hundert Weberinnen und hundert Harkerinnen herausgefunden usw. Für hundert Meilen heisst es öfter auch zweihundert, 2—300 Meilen. Auch 600 findet sich: das Mädchen hat 600 bar; eine Peitsche mit 600 Fäden. — Für eine grössere Vielheit gebraucht man Tausend: tausendmal küssen; tausend, tausend Feinde usw.

Sieben kommt in den beiden Sammlungen kaum vor: Sechs Tage hat der Bursche das Ross gefüttert, am siebenten will er in fremde Gegend reiten. In einem andern Lied ist der Knabe stolz auf seine Siebenhundert in der Tasche.

So erweist sich also diejenige litauische Literaturgattung, die wegen des Inhalts einiger Lieder als besonders altertümlich rühmlich bekannt ist, auch in dem Gebrauch der Zahlen als sehr konservativ. Es sind bestimmte häufig wiederkehrende Motive, die mit der Zahl drei eng verwachsen sind. Mag die Sprache, mögen die Lieder sich im Laufe der Jahrhunderte verändert haben, ein grosser Teil der Motive geht gewiss, so wie sie sind, tief ins baltische Heidentum zurück.

Bergedorf. Eduard Hermann.

Berichte und Bücheranzeigen.

Hermann Usener, Vorträge und Aufsätze. Leipzig und Berlin, B.G. Teubner. 1907. IV und 259 S. 8°.

In Hermann Usener ist nicht nur ein Meister der Altertumswissenschaft dahingegangen, sondern auch die Volkskunde hat in seinem Tode einen schweren Verlust zu beklagen, ist Usener doch einer der ersten Philologen gewesen, der den Wert einer wissenschaftlichen Volkskunde erkannt und ihre Bedeutung auch für die Altertumswissenschaft betont hat. Seiner hier zu gedenken, gibt die kürzlich erschienene Sammlung seiner Vorträge und Aufsätze Anlass Es war ein glücklicher Gedanke, den übrigens schon Usener selbst gehegt hatte, aus seinen kleineren wissenschaftlichen Arbeiten, deren vollständige Sammlung später erscheinen soll, diejenigen auszuwählen, die nicht bloss für Philologen im engeren Sinne von Interesse sind, sondern nach Form und Inhalt es verdienen, von weiteren Kreisen gekannt zu werden. Für die Volkskunde sind fast alle Vorträge und Aufsätze Useners von hohem Interesse, und die Sammlung verdient deshalb gerade in dieser Zeitschrift eine ausführlichere Inhaltswiedergabe.

Der von dem inzwischen leider auch allzu früh uns entrissenen Albrecht Dieterich herausgegebene Band, der mit einem Bilde Useners nach einer Photographie aus dem Jahre 1901 geschmückt ist, wird eröffnet durch die 1882 gehaltene Rektoratsrede 'Philologie und Geschichtswissenschaft'. Boeckh hat die Vorstellung von der Philologie als einer besonderen geschichtlichen Wissenschaft bei uns eingebürgert, der die Darstellung des antiken Lebens überhaupt zufällt. Seine Auffassung hat sich von der klassischen Philologie auf die semitische, germanische, indische, romanische usw. Philologie fortgepflanzt, sie alle finden ihren Mittelpunkt in einer nationalen Literatur, von der aus sie das geschichtliche Leben der Nation erforschen helfen. Wenn aber die Nationalität die verschiedenen Zweige der Philologie zu einer Einheit verbindet, so ist die Voraussetzung dabei, dass die Nationalität und jede Seite ihres geschichtlichen Lebens ohne Nachteil der Erkenntnis isoliert betrachtet werden könne. Diese Voraussetzung aber, das betont Usener mit Recht, ist nach unserer heutigen Kenntnis der Dinge hinfällig. Kein Volk der Geschichte, auch nicht das griechische, lässt sich isoliert betrachten, Es ist, als ob man aus einem Buche alle Stellen, die von einem Volke handeln. unbekümmert um den jedesmaligen Zusammenhang, ausschneiden und aneinander reihen wollte. Schon der Schüler weiss es heute aus hundertfältiger Erfahrung, wie selbst das allernächste Verständnis der konkreten Erscheinung oft erst gewonnen werden kann nach Ablegung der Scheuklappen, die sich der Philologe sonst gerne links und rechts von seinen Augen band. Für den aus vorgeschichtlicher Zeit fortgeführten Besitz von Sprache, Glaube und Sitte versteht sich das von selbst. Einsicht in die Laut- und Flexiongesetze, Verständnis der Göttergestalten und Sagen, der Reste alter Sitte, wäre in den meisten Fällen unmöglich, wenn nicht die Vergleichung uns gestattete, die einzelnen Erscheinungen in ursprünglicherer Gestalt kennen zu lernen. Aber auch die geschichtlichen Schöpfungen in Kunst und Literatur führen uns, da sie in dem volkstümlichen Ideenschatze wurzeln, über die Schranken der nationalen Sonderexistenz hinaus. So sind denn die geschichtlichen Disziplinen der Philologie, wie Boeckh sie sich dachte, aufgegangen in umfassenderen und allgemeineren Disziplinen der Geschichtswissenschaft, aus deren Zusammenhang die philologische Betrachtung am einzelnen Volke nicht losgelöst werden kann ohne Verzicht auf wissenschaftliche Erkenntnis. Was aber, fragt Usener, ist Philologie, wenn die Disziplinen, durch welche sie Wissenschaft schien, ihr entrissen und in grösserem Zusammenhang eingefügt sind? Er beantwortet diese Frage dahin, dass sie nicht eine Wissenschaft, sondern eine Kunst, eine Methode sei. Da der Boden aller geschichtlichen Wissenschaft das geschriebene Wort ist, so ist die Kunst, welche dasselbe feststellt und deutet, mittels ihres grammatischen Vermögens, die letzte Voraussetzung aller geschichtlichen Forschung. Diese Kunst aber ist eben die Philologie.

Man braucht dieser Definition der Philologie als Methodenlehre nicht zuzustimmen. Philologie ist uns identisch mit einer Geschichtswissenschaft, welche die Erforschung des gesamten antiken Lebens, wo es nötig, durch Vergleichung, durch Bündnisse mit den Nachbarwissenschaften, sich zur Aufgabe setzt, aber es liefe auf einen blossen Wortstreit heraus, wenn wir zwischen dieser Auffassung und der Useners einen wirklichen Gegensatz finden wollten. In praxi ist auch Usener die Philologie Geschichtswissenschaft, das zeigen die Schlussabschnitte seiner Rede sehr deutlich: vor ihrer eigensten Tätigkeit, der sprachlich gesicherten Deutung des Wortlautes, soll die Philologie fortschreiten zu den höheren und allgemeineren Stufen geschichtlicher Forschung; dabei bringt sie unwillkürlich die in ausdauernder Beschäftigung mit dem Letzten und Kleinsten erworbenen Vorzüge

peinlich sorgfältiger Genauigkeit und sicherer Abwägung von Form und Inhalt, Überlieferung und Vernunftgemässheit zur Anwendung. Das Reich der Philologie aber geht so weit, als des Menschen Leben und Weben, Sinnen und Trachten, Handeln und Schaffen, und sie muss schliesslich zu dem Versuche fortschreiten, das geschichtliche Leben ihrer Nation in seiner Totalität zur Anschauung zu bringen. Diese weit ausgedehnte Aufgabe aber entwickelt Usener aus seiner Auffassung der Philologie als Methode durch den Hinweis, dass zu der Tätigkeit, in der sie ihr eigenstes Dasein hat, zur Interpretation, die Erkenntnisse, welche die Lösung jener Aufgabe bringt, notwendige Vorbedingung sind, Erkenntnisse, die andererseits wieder durch das Studium der Texte bestätigt, berichtigt, weitergeführt werden. Die grosse Aufgabe, die der Philologie gestellt ist, kann der einzelne Philologe freilich nicht umfassen. Deshalb werden es immer nur einige Seiten des nationalen Lebens sein, deren Erforschung sich der Einzelne je nach Neigung und Anlage hingibt: für dieses Gebiet hat er den Zusammenhang mit der allgemeinen Geschichtswissenschaft zu suchen, für Sprache in der vergleichenden Sprachwissenschaft, für Glaube und Sage in der Geschichte und Wissenschaft der Religion: er bebaut einen Kreisabschnitt, dessen Mittelpunkt ausserhalb der Peripherie des nationalen Daseins liegt. Aber wenn ihm auch das Licht heller auf eine Seite fällt, streben wenigstens muss er nach einer Anschauung des Ganzen, und nur in dem Masse, als er diese erreicht hat, wird sein Verständnis des einzelnen hell und sicher sein.

Aus dem zweiten Aufsatze 'Mythologie', der Wesen und Ziele der mythologischen und religionsgeschichtlichen Forschung aufklären will, seien folgende Gedanken hervorgehoben. Mit Recht betont Usener, dass Mythologie nur dann wissenschaftlich bearbeitet werden kann, wenn sie in die Geschichte der Religion eines Volkes einbezogen wird, dass sie also in der Religionswissenschaft aufgehen muss, eine Erkenntnis, die leider auch heute noch nicht überall durchgedrungen ist. Ebenso zutreffend legt er dar, dass der Umfang der religiösen Vorstellungen unvergleichlich ausgedehnter ist, als man gewöhnlich annimmt. Welche geschichtliche Erscheinung wir in höheres Altertum zurückverfolgen mögen, immer werden wir zuletzt auf Religion zurückgeführt. Daher fällt der Religionsgeschichte die grosse Aufgabe zu, das Werden und Wachstum des menschlichen Geistes bis zu dem Punkte aufzuhellen, wo mythische Vorstellung durch vernünftige Erkenntnis und religiös gebundene Sitte durch freie, sich selbst bestimmende Sittlichkeit abgelöst wird. — Hervorragende Vertreter der Volkskunde sind der Ansicht, dass Zauberei, die bei unzivilisierten Völkern eine so grosse Rolle spielt, von der Religion abzutrennen sei. Demgegenüber macht Usener mit Recht geltend, dass die Formen der ursprünglichen Religion durchaus sakramental sind, wobei er Sakrament als eine äussere gottesdienstliche Handlung erklärt, welcher das Gebet übernatürliche Wirkung verleiht, eine Form des Kultes, die sich in nichts von zauberischer Handlung unterscheidet: Zauberei und gottesdienstliche Handlung laufen ununterscheidbar ineinander. — Um die Anfänge der Religionen zu verstehen, bedarf es der Vergleichung, die sich nicht auf verwandte Völker beschränken darf. Das wichtigste Hilfsmittel bleibt die Erforschung des volkstümlichen Untergrundes, der Vorstellungswelt der niederen Volksschichten, und die planmässige Heranziehung der Anthropologie und Ethnologie. Unschätzbare Dienste für das Verständnis des antiken Gottesdienstes und seiner Formen leistet uns die Liturgie der griechischen und römischen Kirche, die wir heute noch mit eigenen Augen schauen und mit Hilfe einer ausgedehnten Literatur bis ins 4. Jahrhundert und gelegentlich darüber zurück verfolgen können.

Auf einen Aufsatz, der für die Volkskunde weniger von Bedeutung ist, über die Organisation der wissenschaftlichen Arbeit in der platonischen Akademie und der Schule des Aristoteles folgt eine ganz dem Gebiete der Volkskunde angehörige Abhandlung 'Über vergleichende Sitten- und Rechtsgeschichte', in der Usener Bedeutung und Aufgabe dieser Wissenschaft darlegt. Er betont, dass für sie das germanische Recht dieselbe Bedeutung habe wie das Sanskrit für die vergleichende Sprachwissenschaft, und er veranschaulicht seine Darlegungen durch ein ausführlich behandeltes Beispiel, indem er die Junggesellenvereine in Griechenland, Rom und Deutschland erörtert und ihren Zusammenhang mit altem Kulte nachweist. In einem Anhange macht er Mitteilungen über das 'Amecht', eine von den 'Burschenschaften' vieler Orte Luxemburgs begangene Feierlichkeit.

Die drei folgenden Aufsätze gehören dem Grenzgebiet von Philologie und Theologie an, aber auch sie sind für die Volkskunde von grossem Interesse. Der erste behandelt die verschiedenartigen Überlieferungen über Geburt und Kindheit Christi, ihre Widersprüche und die Versuche, sie zu beseitigen. Er zeigt, dass der jüdische Glaube vom Messias keine übernatürliche Geburt erwartete, zur Bezeugung der göttlichen Weihe zu seinem Berufe aber zunächst die Erzählung von der Jordantaufe entstanden sei. Er legt weiter dar, wie es dann den immer mehr durchdringenden Vorstellungen von der Göttlichkeit Jesu widerstrebt habe, die Weihung zum Messias oder die Adoption zum Sohne Gottes erst in das dreissigste Lebensjahr zu verlegen, und daher die bei Lucas vorliegende, noch der jüdischen Denkweise entsprechende Darstellung geschaffen sei, in welcher dem menschlichen Sohne des Joseph und der Maria bei der Empfängnis und Geburt göttliche Offenbarungen die Erwählung zum Messias bezeugte. Im Bericht des Matthäus tritt die Vorstellung von der Empfängnis und Geburt der Jungfrau hinzu, die dem Judentume ganz fremd war, aber bis über die augusteische Zeit dem griechisch-römischen Heidentume höchst lebendig geblieben war. Für alle Einzelheiten dieser Geburts- und Kindheitsgeschichte des Matthäus (z. B. die Erscheinung des Sternes, die Verkündigung der Magier) lässt sich heidnische Unterlage erweisen. Sie muss in heidenchristlichen Kreisen, wahrscheinlich in Kleinasien, entstanden sein und wurde dann vom Erzähler durch Heranziehung von Prophetenworten gewissermassen legitimiert. — In dem vorher erwähnten Aufsatze 'Mythologie' hatte Usener darauf hingewiesen, welcher Gewinn für antiken Mythus und Gottesdienst aus christlichen Legenden geschöpft werden kann. Eine Probe solcher Verwertung gibt die Abhandlung 'Legenden der Pelagia' (ursprünglich als Einleitung zu den Texten der Legende erschienen), in der er die verschiedenen Formen dieser Legende mitteilt und die Entstehung dieser Heiligen aus der Gestalt der als Meergöttin verehrten Aphrodite zu erweisen sucht.

'Die Perle, aus der Geschichte eines Bildes' ist die letzte Abhandlung betitelt. Im Evangelium des Matthäus vergleicht Jesus das Himmelreich einer köstlichen Perle. Dies Bild ist später auf Christus selbst übertragen worden. Einen Anhalt zur Beantwortung der Frage, durch welchen Gedankengang diese Umwertung des Bildes herbeigeführt worden ist, gibt der Syrer Ephrem durch die Anwendung auf Christus, die er von dem Bilde auf Grund volkstümlicher Vorstellungen von der Entstehung der Perle macht. Wenn der Blitzstrahl ins Meer schlägt, dringt die Mischung von Feuer und Wasser in die Muschel ein; diese schliesst die geöffneten Schalen, und in dem Schaltier entwickelt sich allmählich die Perle; sie löst sich von dem Tiere ab, ohne dessen Wesen irgendwie zu verändern oder zu schädigen. Wie die Perle ohne Begattung der Schnecken durch eine Mischung

des Blitzes und des Wassers entsteht, so ist auch Christus empfangen von der Jungfrau ohne Fleischeslust. Wenn Ephrems Predigt Verständnis finden und Wirkung üben sollte (er will damit die Lehre widerlegen, dass Christus die Menschengestalt nur als Scheinform getragen habe), so musste er sicher wissen, dass seine Zuhörer diese, sonst nicht verbreitete Vorstellung von der Entstehung der Perle mit ihm teilten. Seine Sage war also in Syrien zu Hause. Usener sucht zu zeigen, dass sie aus der heimischen Göttersage entstanden sei: Nach der Überlieferung von Kythera, einem der ältesten Standorte des semitischen Aphroditedienstes, ist die Empfängnis der Aphrodite im Meer erfolgt, in einer Muschel ist die Göttin nach der Geburt an der Insel gelandet. Nach Hesiod stammt der Meeresschaum, aus dem Aphrodite hervorgeht, von der Scham des entmannten Uranos, daneben aber hat sich eine Sage erhalten, die Aphrodite aus Zeus und dem Meere entstehen lässt, von Zeus aber kommt der Blitzschlag, der Einschlag ins Meer, der den Keim der Perle erzeugt, ja nach altgriechischer Vorstellung, über die Usener in dem im vorliegenden Bande nicht enthaltenen Aufsatze im Rhein. Museum 1905, S. 1 ff., gehandelt hat, ist Zeus nicht nur der Träger und Schleuderer des Blitzstrahles, sondern der Blitzstrahl selbst. Usener sucht zu erweisen, dass das von Ephrem gebrauchte Bild schon von den Gnostikern auf Christus angewendet war. — Aus dem Gebiete der Philologie in das der Poesie führt uns der Anhang. Er enthält eine nach einer altchristlichen Legende gedichtete Novelle 'die Flucht vor dem Weibe', die Usener unter dem Pseudonym E. Schaffner 1894 in Westermanns Monatsheften veröffentlicht hatte.

Berlin-Charlottenburg. Ernst Samter.

R. C. Boer, Untersuchungen über den Ursprung und die Entwicklung der Nibelungensage. Erster und zweiter Band. Halle a. S., Buchhandlung des Waisenhauses 1906—1907. VII, 280. V, 224 S. 16 Mk.

In der Nibelungenforschung ist seit langem keine Untersuchung hervorgetreten, die so durchaus eigene Wege ginge, wie dieses Buch. Vielen Widerspruch kann man Boers Aufstellungen voraussagen; aber einem so stoffhaltigen Werke gegenüber wird die Diskussion nicht rasch am Ende sein. Ich beschränke mich auf die Heraushebung der Hauptgedanken des Autors.

Sigfrid ist kein mythischer Held. „Der mythischen Deutung ist es nicht gelungen, die Sigfridsage als eine Einheit zu erklären; einen hypothetischen Wert muss man ihr zugestehen, solange man keiner besseren Deutung auf der Spur ist": so das Schlussergebnis von Boers längerer Kritik der mythischen Auffassung (1, 7). Überhaupt nicht hinter der Gestalt Sigfrids, sondern hinter der Hagens öffnet sich der Durchblick auf die Sagenanfänge. Als Grundform der Hagensage bleibt nach Entfernung aller sekundären Motive dieses: Hagen wird von seinem Schwager, bei dem er zu Gaste ist, um seines Goldes willen getötet. Örtlich und zeitlich festzulegen ist eine so einfache Sage freilich nicht: „Sie hat in den historischen Verhältnissen der Völkerwanderung ihre Voraussetzung. Sie ist überall und nirgends geschehen" (1, 4). Von dieser alten Sage mit dem tragenden Motiv des Schwagermordes ('Attilamotiv' sagt Boer fortan der Kürze halber) sei die Sigfridsage eine einfache Wiederholung. „Sigfrid hat Hagens Schwester (so in der alten Sage, die keine Burgunden kannte, und so auch noch in der skandinavischen Überlieferung) zur Frau, er ist also sein Schwager. Hagen tötet Sigfrid, und was sein Motiv ist, werden die Quellen trotz der vielen Änderungen nicht müde uns zu sagen:

Hagen begehrt Sigfrids Schatz. Das ist aber eine vollständige Wiederholung des Attilamotivs. Der eine Schwager tötet den anderen Schwager, der bei ihm zu Gast ist, und der Zweck ist, sich des Schatzes, den dieser besitzt, zu bemächtigen" (1, 7). Um die Verbreitung des Motivs vom Schwagermorde, oder allgemeiner von Streit und Tötung unter Rechtsverwandten und Blutsverwandten einer Frau zu erweisen, dann aber auch, um Wiederholung als sagenbildendes Prinzip aufzuzeigen, zieht Boer nun eine grössere Reihe von Sagen zum Vergleich heran, deren Gesamtcharakter sonst von der Nibelungensage weit genug absteht: so die Finnsage und die Hildesage. Hagens Tod und Sigfrids Tod, diese Duplikate, vielleicht in zwei Liedern von der Art der Eddalieder geformt, verschmolz dann die weitere Sagenbildung zu der ironischen Geschichte von dem Goldgierigen, der zuletzt durch fremde Goldgier umkommt. Aber das Verständnis für diese 'Logik der Hagensage' ging wieder verloren, als noch später Mythisches auf Sigfrid übertragen wurde und Brynhild in die Sage eintrat. Boers Behandlung der Brynhildsage und was er über das vielerörterte Verhältnis Sigfrids zu den zwei Frauen vorbringt, verdient auch ausserhalb seines Gesamtzusammenhanges Beachtung. Die letzte Phase der Entwickelung brachte endlich das Geschichtliche, die Burgunder und Attila, in die Sage. Im ganzen also bedeutet Boers Aufriss der Sagenentwicklung die Umkehrung des gewohnten: nicht Entwicklung zum Novellencharakter hin, sondern Entwicklung vom Novellencharakter fort.

Aber Boer fragt nicht nur der Entwicklung der Sage, sondern auch der Entstehung und Urform unserer Texte nach. Die Lücke im Codex regius, auf die Heuslers Arbeit in den 'Germanistischen Abhandlungen für H. Paul' erneut die Aufmerksamkeit gelenkt hatte, beschäftigt Boer hier eingehend. Zwei Lieder seien aus der Vǫlsungasaga noch zu erschliessen, das 'grosse' und das 'junge' Sigurdslied. Von der Sigurđarkviđa yngri, wie Boer sie sich denkt, vermitteln die scharfsinnig zusammengestellten Teile der Parallelüberlieferung (1, 201 f.) jedenfalls ein greifbares Bild. Die Thiđreksaga aber verarbeitet nach Boer ein sächsisches Lied von Grimhilds Rache und ein fränkisches Lied von Sigfrids Tod und dem Untergange der Nibelungen. Auch hier dringt Boer unerschrocken zu einer im einzelnen bestimmten Rekonstruktion vor (1, 214). Auf den gleichen niederdeutschen Quellen, wie die Thiđreksaga, beruhe aber auch das Nibelungenlied, und Boers Arbeit geht nun im zweiten Bande dazu über, Zug für Zug die Änderungen und Erweiterungen des Nibelungenliedes gegenüber den so erschlossenen Grundlagen aufzuzeigen. Der Abstand erweist sich noch als weit genug; Boer setzt mehrere Zwischenstufen an. Aber Oberdeutschland hat nur die letzte Redaktionsarbeit geleistet; niederdeutsch ist sogar die Nibelungenstrophe; der Kürnberger lernte sie erst aus dem Epos. Ein ausgeführter 'Stammbaum der poetischen Überlieferung' resümiert die Ergebnisse der Textuntersuchung.

Dass ein Buch des skizzierten Inhalts eine wissenschaftlich begründete Kritik nur in einer längeren Abhandlung erfahren könnte, liegt auf der Hand. Weil aber das Vorwort ausdrücklich auch zur 'Prüfung der Methode' auffordert, sei ein einfaches Bedenken ausgesprochen, das dem Ref. beim Lesen der ersten Kapitel mehrfach sich aufdrängte. Boers 'analytische Methode' erschliesst Grundformen der Sagen von einer abstrakten Dürre, die es schwer macht, an die Lebensfähigkeit dieser Schemen zu glauben. Erst bei so rücksichtsloser Reduktion aber erscheint die Verwandtschaft der verglichenen Sagen. Sind wir aber wirklich berechtigt, gemeinsamen Ursprung von Sagen anzunehmen auf den Vergleichspunkt hin, dass beidemal der Rechtsverwandte einer Frau den Blutsverwandten tötet, oder ähnliches? Kann sich das nicht unzählige Male zufällig ergeben, da jeder Erzähler

seine Personen als Gruppen einführt, weil das Leben die Menschen in Gruppen beieinander zeigt? Weshalb auch hier halt machen und nicht noch alle Stellen heranziehen, wo Nachbarn und Freunde, irgendwelche von Haus aus auf Liebe angewiesene Personen streiten und sich töten? Je konkreter, aparter ein gemeinsames Motiv, um so beweiskräftiger für Abhängigkeit; je allgemeiner, abstrakter, um so weniger beweiskräftig. Logische Einfachheit garantiert nicht geschichtliche Ursprünglichkeit. — Der Verfasser hat vor kurzem einen dritten Band seiner Untersuchungen erscheinen lassen.

Berlin. Heinrich Lohre.

Arthur Bonus, Isländerbuch III: Einführungs- und Ergänzungsband. Bedeutung des altisländischen Prosaschrifttums. Mit einer Beilage von Andreas Heusler. Herausgegeben vom Kunstwart. München, Georg D. W. Callwey, 1907. VIII, 361 S. 12°. 4 Mk.

Bonus schliesst seine Saga-Blumenlese (s. oben 17, 465) mit einem Bändchen, worin er seine in Zeitschriften veröffentlichten Essays über die isländische Saga vereinigt. Es ist erfreulich, dass man diese Aufsätze zu bequemer Benutzung beisammen hat. Gerade dass sie nicht von einem zünftigen Philologen herrühren, sondern von einem vielseitig gebildeten Schriftsteller, der auf seiner Wanderung durch die Weltliteratur staunend und entzückt vor dieser nordischen Pflanze stehen blieb, dies gibt ihnen eine eigne Frische und Selbständigkeit. Bei den vielerörterten Streitfragen verweilt Bonus nicht; er geht dafür andern Fragen nach, vergleicht diesen alten Realismus mit dem modernen, zeigt, wie die Gedanken der Saga in Ibsen und Björnson, der Verf meint auch in Shakespeare, aufleben; er würdigt geistreich die beiden „Spannungen“ in der Saga: die zwischen Charakter und Fatum (der rationalen und der irrationalen Triebkraft) und die zwischen fabulierender Buntheit und seelischer Innerlichkeit. Es gelingen Bonus viele glückliche Formulierungen; z. B.: „. . eine ethische Grundstimmung des Isländers: er will seinen Feind geehrt wissen“ (S. 31); „In dieser Reihenfolge von Zeremonie, Gesetz und Sitte spiegelt sich bereits eine immer steigende Wertachtung der Frau“ (S. 103); „Man hat den Eindruck aus den Geschichten, dass manchmal tagelang kein Wort gewechselt wird“ (S. 272). Der Abschnitt S. 143—187, der sich um das Verhältnis von Prosa und Dichtung und um die Art des irischen Einflusses bemüht, lässt am meisten den sichern Griff des kundigen Literarhistorikers vermissen. B. verkennt, dass die Strophen in den geschichtlichen Sagas zunächst nichts anderes waren als ein Teil des authentischen Erzählstoffes. Sie erlauben nicht, ein „Übergehen in völlige Versdichtung“ als möglichen Vorgang zu erwägen; sie erlauben auch keine genetische Anknüpfung der Saga an eddische Erzählformen, die ihre Verse durch Prosasätze unterbrechen. Von irgend einer Herleitung der Sagaform aus der eddischen oder skaldischen Erzählweise kann nicht die Rede sein. Die Saga war — auf isländischem Boden — eine Urschöpfung. Hätte Bonus die zwei Begriffe „Adelschronik“ und „freie Vortragskunst“ an die Spitze gestellt, so hätte er sich seine gewundenen Pfade erspart und die entscheidende Berührung mit der irischen Heroensaga eingesehen.

Die im Titel gen. Beilage des Ref. besteht aus der Übersetzung dreier kleiner Stücke (zuerst im Kunstwart 1907 erschienen).

Berlin. Andreas Heusler.

Hermann Fischer, Grundzüge der deutschen Altertumskunde. (= Wissenschaft und Bildung, hsg. von Paul Herre 40). Leipzig, Quelle und Meyer 1908. 130 S. 8°, geb. 1,25 Mk.

Die deutsche Altertumskunde selbst nur in ihren Grundzügen auf 130 Oktavseiten zu behandeln, ist ein Wagstück, dem sich nur ein so intimer Kenner altdeutschen Lebens unterziehen durfte, wie es Hermann Fischer ist. Das Büchlein tritt nicht etwa in Konkurrenz mit dem unvollendeten Riesenwerk Karl Müllenhoffs, dessen Namen es weiterführt, sondern will auf der Grundlage einer umfassenden Quellenkunde in populärem Ton das Leben unserer Altvorderen von den Urzeiten bis etwa an die Schwelle des eigentlichen Mittelalters zeigen. Es ist auch hier mit lebhafter Freude zu begrüssen, dass sich Gelehrte vom Range Hermann Fischers in den Dienst eines populären Sammelwerkes stellen, wie es die Bände von Wissenschaft und Bildung sind.

Nach einem kurzen Vorwort über die Begrenzung des Begriffs der deutschen Altertumskunde folgen eine Reihe kleiner Abhandlungen über die verschiedenen Lebensäusserungen und Lebensbedingungen unserer Vorfahren. Wir erfahren, wo sie wohnten, welche Reste ältester Kultur in Stein- und Bronzezeit noch jetzt Zeugnis ablegen für die Vergangenheit, wir werden eingeführt in ihr Land und die Art der Bewohner, ihre Häuser und Geräte, ihre Kleidung und Körperpflege, ihre Speise und Trank. Wir lernen die öffentlichen Verhältnisse in Staat und Recht, in Gewerbe und Handel kennen und durchwandern zuletzt die Domäne vornehmlichster Beschäftigung der Germanen, das Kriegswesen und die Bewaffnung. Auch die Götterwelt wird behandelt.

Selbstverständlich können die weise beschränkten und abgerundeten Kapitel nur eine Auswahl aus dem gewaltigen Gebiet der deutschen Altertumskunde sein. Wer sich tiefer damit beschäftigen will, wird auf wissenschaftliche Werke verwiesen, unter denen ich neben Schröders Rechtsgeschichte gerade für die von Fischer behandelte Periode Brunners grundlegendes Werk ungern vermisse, wogegen mir für diesen Zweck hier Pauls Grundriss entbehrlich erscheint.

Hervorgegangen ist das Büchlein aus Fischers akademischen Vorlesungen und Vorträgen. Ich erinnere mich dankbar der Stunden, in denen ich als einer der ersten Hörer des nach Tübingen berufenen Gelehrten seine Vorlesung über deutsche Altertümer hörte, und möchte dem daraus erwachsenen Buche ein Wort des Gedenkens auf den Weg geben.

Steglitz. Willy Scheel.

R. Riegler, Das Tier im Spiegel der Sprache. Dresden und Leipzig, C. H. Koch 1907. XX, 294 S. 8° (Neusprachliche Abhandlungen aus den Gebieten der Phraseologie, Realien, Stilistik und Synonymik unter Berücksichtigung der Etymologie hsg. von C. Klöpper-Rostock, Heft 15—16).

Eine reichhaltige Zusammenstellung von Metaphern wird immer interessant sein; freilich aber bleibt bei Rieglers Buch das Bedauern, dass es über diesen ersten Punkt nirgends hinausgekommen ist. Es fehlt völlig jeder Vorsatz zu kritischer Behandlung, und eine offenbare Übersetzung wird (z. B. S. 61) als 'ähnlicher' Beleg aus anderen Sprachen gebracht. Es fehlt jegliche chronologische Scheidung, und die 'affenartige Geschwindigkeit' (S. 7) von 1866 (Büchmann, 21. Aufl., S. 606) oder Bülows 'kaninchenhafte Fruchtbarkeit' (S. 80) stehen neben

uralten Metaphern. Es fehlt jede Vertiefung in die psychologischen Elemente der 'Metaphorologie' (S. 147), wie denn auch bei sonst fleissiger Materialbenutzung zwar Brinkmann mit gerechter Anerkennung, aber weder Biese noch Josef Müller befragt sind. Äusserliche Termini wie 'Metonymie' müssen (z. B. S. 195) den höchst einfachen Vorgang verdecken, dass das um den Gürtel geschlungene Stück Katzenfell als 'Geldkatze' bezeichnet wird; wie denn überhaupt sehr seltsame Erklärungen auftauchen, z. B. für das Hasenpanier (S. 79: auf der Fahne der Feigen prangt der Hase, auf der des Tapferen der Löwe; wie kann der Hase beim Laufen das Schwänzchen in die Höhe recken, und wie kann ein Schwanz ein Panier sein?) oder für die couleuvre (S. 205; sollte die Schwangere nicht von ihren schwankenden, gleitenden Bewegungen benannt sein?). — Die Etymologie konnte wohl zu H. Schröders 'Streckformen' (z. B. zu 'Schlaraffe' S. 10) noch nicht Stellung nehmen, hätte aber beim 'Werwolf' (S. 39) bei der guten alten Bedeutungserklärung bleiben sollen. Beim Schweinigel (S. 18) ist das Stachelschwein, beim chauve-souris (S. 11f.) der 'Kalmäuser' (vgl. S. 65) gar nicht erwähnt. So fehlen denn auch durchaus Betrachtungen, die in dieser Masse zerstreuter Einzelbeobachtungen orientieren könnten; und doch kennt R. selbst (S. 6) die Mehrdeutigkeit einzelner Redensarten. So kenne ich die Redensart 'seinem Affen Zucker geben' (S. 9) nur in alkoholfreier Verwendung: seiner Liebhaberei zu sehr nachgehen. Wie nah hätte ein kleines Gegenlexikon nach Schlagworten gelegen (vgl. z. B. S. 9. 17. 185 u. und 229 u.), oder völkerpsychologische Unterscheidungen (französische Tierscheltworte S. 133)! Nicht einmal Belege für die auffallenderen Metaphern sind gegeben. Der Verf. ist eben ganz im ersten Stadium des Fleisses stecken geblieben, beim Sammeln; bis zum Verarbeiten hats nicht gereicht.

Berlin. Richard M. Meyer.

G. Schwantes, Aus Deutschlands Urgeschichte. Leipzig, Quelle & Meyer 1908. 183 S. 8°. 1,40 Mk. (Naturwiss. Bibliothek für Jugend und Volk).

Eine fleissige und geschickte Zusammenstellung der Ergebnisse vorgeschichtlicher Forschungen in den letzten Jahrzehnten, belebt durch zahlreiche meist gute Textbilder und einige Phantasieschilderungen, die im Hinblick auf den gewünschten Leserkreis nicht getadelt werden sollen. Auch die übrige Ausstattung des Buches ist lobenswert. Dagegen erregt der wiederholte Hinweis auf Ausgrabungstechnik und dergleichen einige Bedenken, welche auch durch die am Schluss folgende Warnung vor Zerstörungen durch ungeübte Laienhände nicht ganz gehoben werden können.

Im einzelnen sei darauf hingewiesen, dass die in Fig. 114 abgebildeten kleinen Tonöfen kaum zum Metallschmelzen, sondern zum Räuchern gebraucht worden sein dürften; dies Räuchern spielte noch in neuerer Zeit, z. B. in Litauen, eine ganz hervorragende Rolle bei der Heilung aller möglichen Erkrankungen. Sogenannte Mondbilder wie Fig. 120 sind wohl einfach als Kopfstützen anzusehen, die vogelförmige Tonrassel Fig. 123 ist gewiss ein Kinderspielzeug und nicht eine 'Rassel zum Verscheuchen böser Geister'. Schliesslich erwecken die Fig. 131—132, Beigaben und Gefässe der 'nordischen Hallstatteisenzeit', die Vermutung, dass es sich um norddeutsche Funde handelt; der Ausdruck 'nordisch' wird sonst gewöhnlich [illegible] Gebiete bezogen.

Steglitz. Karl Brunner.

Alois John, Egerländer Heimatsbuch. Gesammelte Aufsätze. Eger, Selbstverlag 1907. 253 S. mit 7 Abb. 4 Mk.

Alois John gibt in seinem Egerländer Heimatsbuch neben landschaftlichen und literarischen Aufsätzen eine Reihe volkskundlicher Darstellungen, die es wegen ihres Inhalts verdienen, auch an dieser Stelle gewürdigt zu werden. Wenn auch das Egerländer Volk vielfach alten Anschauungen treu geblieben ist, so geht es doch gleichfalls grossen wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen entgegen, die viele volkskundliche Überlieferungen vernichten müssen. Die wissenschaftliche Erhaltung, die John in seinen Aufsätzen: Das Fahnenschwingen der Fleischer in Eger, Der Streit zwischen Sommer und Winter, Sonnenwendfeier, Saat und Ernte im Egerlande, Eine aussterbende Kultur, Im Auszug, Die Egerländer Volkstracht, Das Egerländer Volkstum und die Ursachen seines Verfalls, Die Entdeckung des deutschen Dorfes mit der Absicht einer zeitgemässen Neubelebung alter Sitten literarisch einleitet, ist um so wertvoller, als der Verfasser vieles noch in seinen Kinderjahren aus eigener Anschauung kennen gelernt hat. Bei dem erstgenannten Aufsatz interessiert neben dem Gebrauch selbst, der ja bereits mehrfach geschildert worden ist (oben 17, 201), die Entwicklung des Gebrauches und nicht zuletzt seine Umwandlung in ein ausgebildetes Festspiel. Auch über das Kampfspiel zwischen Sommer und Winter liegen eingehende Mitteilungen von Mittler, Böhme, Schlossar, Vernaleken, Kuhn, Schwartz u. a. vor; was diese aber nach Dritten berichten, hat John noch selbst in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts erlebt. Darüber hinaus berichtet er über Bestrebungen zur Wiederaufnahme dieses schon von Hans Sachs bearbeiteten Stoffes. Dagegen ist die Sonnenwendfeier mit ihren lodernden Feuergarben im Egerlande noch üblich; den verschiedenen Deutungen dieses alten Festes steht der Verfasser referierend gegenüber. Über Saat und Ernte bringt John wertvolle Mitteilungen bei, die sich auf die Veränderungen durch eine neue Wirtschaftsweise beziehen. Ein späterer Bearbeiter wird in diesen Zeugnissen, die man so oft vernachlässigt, ein wertvolles Material über die Umwandlung volkstümlicher Anschauungen durch die Arbeit finden. Es wird erheblich bereichert durch die Mitteilungen über die Flachskultur (Eine aussterbende Kultur). Schon der Egerländer Name 'Floua' = Flurfest deutet auf einen Zustand, in dem die Flachskultur über der des Kornes stand. Interessant sind auch die Verordnungen über die Rockenstube, die mit den Verboten bereits im 16. Jahrhundert einsetzen. Dass das Weben in einem dazu bestimmten Häuschen und von einem besonderen Dorfweber verrichtet wurde, ist ein auffallendes Zeugnis für die Umwandlung einer Hauskunst in einen Gewerbebetrieb und steht vermutlich mit den von Brentano (Vermischte Schriften) mitgeteilten Veränderungen in Schlesien im Zusammenhange.

In allen Aufsätzen sind wertvolle Mitteilungen für die Volkskunde enthalten. So sind 'Im Auszuge' die festgesetzten Leistungen des Jungwirts an den Altsitzer vielfach im Wortlaute gegeben, die der Verfasser den Kontraktbüchern des Egerer Grundbuches entnommen hat. Die Nachrichten über die Trachten bilden wertvolle Ergänzungen zu den Arbeiten, die bereits in dem „Egerland" erschienen sind. Wenn der Verfasser den Verfall des Volkstums beklagt und den Ursachen nachgeht, dann wird es ihm nicht entgangen sein, dass ihm in einer ganz bestimmten Weise Einhalt getan werden kann durch Männer, die, wie er selbst, im Dienste ihres Volkes stehen und ihm unermüdlich das geistige Erbe zu erhalten suchen.

Charlottenburg. Robert Mielke.

Paul Friedländer, Herakles. (Philologische Untersuchungen, herausgegeben von A. Kiessling und U. v. Wilamowitz, Heft 19). Berlin, Weidmann, 1907. 185 S. 8°.

Der Verfasser, Schüler von Wilamowitz, mit dessen Material zu arbeiten und dessen 'Gedanken weiterzudenken' er bekennt, gelangt zu Resultaten, die von denen seines Lehrers (in dessen vortrefflicher Ausgabe des euripideischen Herakles) in wesentlichen Punkten stark abweichen, ja, wenn richtig, sie umzustossen geeignet sind. Die überraschenden Ergebnisse F.'s sind in Kürze folgende: Der Kern der Heraklessagen, der Dodekathlos, ist nicht in der Peloponnes, sondern auf Rhodos gestaltet worden, vermutlich in dem Epos eines Vorgängers des Peisandros von Kamiros. Auch die spätere böotische Sage mit ihrer Vaterschaft des Amphitryon wird rhodischer Dichtung verdankt. Ein samischer Dichter (wahrscheinlich Kreophylos) hat die in Ätolien spielenden Heraklessagen (Acheloos u. a.) geschaffen. Die thessalischen Sagen stammen aus Kos, andre (Heraklidenzüge) aus Delphi.

Die Stellungnahme zu diesen Ergebnissen hängt davon ab, ob man, was Ref. von sich ablehnt, die Bündigkeit der vom Verf. befolgten Schlussmethode anerkennen will. Es ist die in neuerer Zeit in der griechischen Mythenforschung in Mode gekommene Schlussfolgerung aus den Namen. Es wird als selbstverständlich angenommen (mit welchem Recht?), dass jeder griechische Eigenname nur einmal und an einem Orte gebildet worden ist. daher die daran haftende Sage an diesem bestimmten Orte zu lokalisieren sei. (Anders die nicht griechischen, z. B. etwa karischen Namen, wo solches gelten mag). Solche Methode ist aber trügerisch; man kann damit, wie auch dieses Buch für den kritischen Leser zeigen dürfte, beweisen, was man will. Gefällige Namen findet man immer; die andern, störenden, lässt man hübsch beiseite. Eine ausführliche Prüfung der vielen feinen Fäden des komplizierten Beweisgewebes verbietet sich an dieser Stelle. Wir wollen nur zwei Beispiele zur Veranschaulichung auswählen.

'Die böotische Sage von Kadmos muss im ionischen Kleinasien, bei Milet, entstanden sein (S. 61). Denn hier lag ja das Kadmos-Gebirge, hier 'wurzelt' also der Name! Aber es gibt auch einen Fluss des gleichen Namens in Epirus (Steph. Byz. s. v. Καμμανία). Auch der samothrakische Kadmilos darf dabei nicht ausser acht gelassen werden. Man könnte daher auch zu ganz anderen Folgerungen gelangen! — Oder die Elektrone, die F. (mit Wilamowitz) aus nicht ganz triftigen Gründen in dem argivisch-thebanischen Stammbaum an Stelle des Elektryon einsetzt (S. 47f.). Das ist natürlich Alektrona, die in Rhodos ihren Kult hat. Also hat Theben seine Heraklessage fertig aus Rhodos bezogen! Doch kann mit demselben Recht der Name zusammengebracht werden mit der an vielen Orten Griechenlands (Kreta, Arkadien) vorkommenden Elektra. (Die thebanische Ödipustochter ist allerdings verhältnismässig jung). Und die durch so luftige Schlüsse gewonnenen Tatsachen sind auch merkwürdig genug: Der rhodische Dichter sollte bei der Gestaltung und Umarbeitung der Heraklessage, statt eigene rhodische Lokalheroen hineinzufügen, was doch eher begreiflich gewesen wäre, sich dazu verstanden haben, diese den ihm gleichgültigen Böotern schmeichelhafte Version zu formen! Und auf der andern Seite sollte Theben, das doch Grab und Kult des Amphitryon und der Alkmene besass, mit der Ausbildung der thebanischen Lokalsage, die seine Heroen mit Herakles verknüpfte, auf das stammfremde Rhodos gewartet haben? Das glaube, wer mag!

Doch sind die hervorgehobenen Bedenken mehr prinzipieller Art. Es darf noch zum Schluss, um keinen falschen Eindruck aufkommen zu lassen, mit Fug

hervorgehoben werden, dass die besprochene Arbeit für einen so jugendlichen Forscher eine wirklich tüchtige Leistung ist, dass des Verfassers vollkommene Beherrschung des schwierigen Materials, die Energie seiner Problemstellung zur Anerkennung nötigen; und wir wollen die Hoffnung aussprechen, dem Verfasser noch öfter auf diesem Gebiet mit bedeutenden, hoffentlich auch an Sicherheit und Festigkeit der Beweisführung fortgeschrittenen Werken zu begegnen.

Charlottenburg. Hans Lucas.

Notizen.

Beiträge zur Volkskunde, dem Verbande deutscher Vereine für Volkskunde im Oktober 1908 überreicht vom Vorstand der Brandenburgia. Berlin 1908. 39 S. — Enthält: E. Friedel, Über die Notwendigkeit einer persönlichen Volkskunde. G. Albrecht, Kinderlieder aus der Zauche. F. Wienecke, Sagen aus dem Dorfe Lögow bei Wildberg. Lebenssprüche aus der Grafschaft Ruppin. W. v. Schulenburg, Die Leiper Steine und der liebe Gott als kleiner Junge. F. Weineck, Ein Pfingstbrauch in dem Altenburger Holzlande. Johannisfeuer. R. Mielke, Schimpf- und Scheltworte.

O. J. Brummer, Über die Bannungsorte der finnischen Zauberlieder, akademische Abhandlung. Helsingfors 1908. 111 + 153 S. 8°. — Aus der gewaltigen Masse der finnischen Zauberlieder greift B. 1600 Beschwörungen heraus und betrachtet die Orte, an die der Beschwörer die Krankheit verweist (einsame, unheimliche Gegenden, das dunkle, morastige Lappland, Hölle, Grab, die Heimat der Krankheit, Wasser, Steine, Wind, Bäume), um dann eine Vergleichung mit germanischen und andern europäischen Beschwörungen vorzunehmen. Es ergibt sich aus der mit Sorgfalt und guter Methode geführten Untersuchung, dass die westfinnischen Krankheitsbannungen durchweg germanisch-christlichen Ursprungs sind und erst in Ostfinnland, Karelien und Ingermanland manche eigenartigen neuen Züge aufgenommen haben, wie Kirche, Schlachtfeld, Tiere, Schmerzensberg und Schmerzensmädchen, malerische Schilderungen unter dem Einflusse lyrischer und epischer Lieder. Eine irgendwie bedeutende Einwirkung estnischer und russischer Beschwörungen liegt nicht vor.

A. de Cock en Is. Teirlinck, Kinderspel en kinderlust in Zuidnederland met schemas en teekeningen von H. Teirlinck 8. deel: XVI. Tergspelletjes. XVII. Voor- en Naspel. XVIII. Varia. Gent, A. Siffer 1908. 366 S. 8°. — Mit diesem Bande geht das 1902 begonnene treffliche Werk über die vlämischen Kinderspiele, über das wir öfter berichtet haben, zu Ende. Wir erhalten hier vielerlei Neckspiele, die auf einen Schlag oder Spott hinauslaufen, Spottreime auf Handwerker, Körpergebrechen, Vornamen oder Ortschaften, verfängliche Fragen, Gebetsparodien, Sprechübungen, Stabreime, Abzählverse, endlich Karten-, Glücks- und Gesellschaftsspiele, dazu ein ausführliches Register. Finis coronat opus.

A. de Cock, Spreekwoorden en Zegswijzen afkomstig van oude gebruiken en volkszeden. 2. herziene en vermeerderde druk. Gent, A. Hoste 1908. XII, 426 S. 8°. — Das oben 16, 238 empfohlene, von der Genter Akademie preisgekrönte Werk, das die in vlämischen Sprichwörtern und Redensarten fortlebenden alten Bräuche durch historische und sprachliche Nachweise trefflich erläutert, erscheint hier beträchtlich vermehrt; der Vf. hat die Zahl der Sprichwörter auf 574 gebracht und ein alphabetisches Register hinzugefügt.

Max Förster, Adams Erschaffung und Namengebung, ein lateinisches Fragment des sog. slawischen Henoch (Archiv für Religionswissenschaft 11, 477—529). — F. ordnet die zahlreichen slawischen, romanischen und germanischen Fassungen der Erschaffung Adams aus acht oder sieben Teilen in fünf Gruppen, die er auf eine verlorene griechische Fassung in dem zu Anfang unserer Zeitrechnung in jüdisch-hellenistischen Kreisen entstandenen Henochbuche zurückführt. Ebendaher stammt die Benennung Adams durch vier Engel nach den Himmelsgegenden Anatole, Dysis, Arctos, Mesembria. Man darf also in der Legende nicht mehr mit J. Grimm den Niederschlag einer germanischen Kosmogonie suchen.

L. Freytag, Über die Folklore des Aussatzes (Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften 7, 450–455. Hamburg, L. Voss 1908).

A. van Gennep, Religions, moeurs et légendes, essais d'ethnographie et de linguistique. Paris, Société du Mercure de France 1908. 318 S. 8°. 3,50 Fr. — Die Sammlung, die der gelehrte Herausgeber der Revue des études ethnographiques von seinen in den letzten fünf Jahren erschienenen Aufsätzen zur Religionsgeschichte, Völker- und Sprachenkunde hier vorlegt, bezeugt seine Vielseitigkeit sowohl wie seine Gabe, die Forschungsresultate auf eine fassliche und knappe Formel zu bringen. Er erörtert teils selbständig Probleme, wie die Erzählungen von der jungfräulichen Geburt, Tabu und Totem in Madagaskar und anderwärts, heidnische Reste im christlichen Volksglauben, die Ablehnung der Königswahl, den Betrieb der Ethnographie, den Einfluss des Klimas, die Klassifikation afrikanischer und asiatischer Sprachen, die Weltsprache; teils berichtet er kritisierend und ergänzend über Arbeiten von Andree (Votivgaben), Dulaure (Phalluskult), Metzger (Christentum und Buddhismus), Pischel (Fischsymbol), Delehaye (Legenden), Herzog (Marienverehrung), Hackman (Polyphemsage), Gaultier (Bovarysme), Ed. Meyer (Anfänge des Staates), Woltmann (Germanen in der italienischen Renaissance), Frazer (Grammatisches Geschlecht).

R. Heidrich, Christnachtsfeier und Christnachtsgesänge in der evangelischen Kirche, nach den Akten der Konsistorien und der Überlieferung der Gemeinden. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1907. VI, 194 S. 4,80 Mk. — Im protestantischen Nordosten Deutschlands ist seit dem Beginne des 17. Jahrhunderts, vielleicht auch schon früher, eine kirchliche Weihnachtsfeier üblich, die im Gegensatz zu den eigentlichen Weihnachtsdramen den Charakter eines Oratoriums trägt: ein aus verschiedenen Chorälen und Bibeltext zusammengesetztes Wechselgespräch des Engels, der Hirten und der Gemeinde, vielfach Quempas (Quem pastores laudavere) genannt. Diese auch zu den evangelischen Polen gedrungene liturgische Feier, der sich bisweilen ein Weihnachtstern an der Orgel, eine von der Decke herabhängende Weltkugel oder verstellbare Holzscheren mit Lichtern zugesellen, belegt H. aus 167 Orten und stellt sorgsam die Elemente der einzelnen Christgespräche fest. Für die historische Begründung hätten R. v. Liliencrons Geschichte der evangelischen Gottesdienste (1893) und einzelne Weihnachtsdramen (Märk. Forschungen 18, 211) Material bieten können.

T. C. Hodson, The Meitheis, with an introduction by Sir Ch. J. Lyall (published under the orders of the government of Eastern Bengal and Assam) illustrated. London, D. Nutt 1908. XVII, 227 S. 8°. 7/6. — Nach gleichem Plane wie Gurdons Khasis (oben 16, 357) und Stacks Mikirs angelegt, behandelt diese Monographie über den in Assam im Manipur-Tale ansässigen Stamm der Meitheis ihre Verbreitung und Tracht, Beschäftigung, Sitten, Religion, Volksüberlieferungen, Sprache. Ihre Sprache gehört zur tibeto-birmanischen Familie; die Balladen jedoch, welche die fahrenden Sänger (Iseisakpas) zur Fiedel (pena) vortragen, sind in einer älteren Mundart gedichtet. Drei solcher Heldenlieder sind S. 125 in Übersetzung mitgeteilt, das von Numit Kappa, der auf die Sonne schoss, das von Moirang und das von dem hartgeprüften Liebespaare Khamba und Thoibi, in dem z. B. das Wunder des blühenden Stabes erscheint. Gute, zumeist farbige Illustrationen stellen Volkstypen, Denkmäler und Szenen aus den Heldenliedern vor.

M. Höfler, Heilbrote (Zwanzig Abhandlungen zur Geschichte der Medizin, Festschrift, H. Baas gewidmet. Hamburg, L. Voss 1908 S. 163–192). — Das Hasen-Öhrl, ein Kapitel aus der volksmedizinischen Küche (Die Propyläen, Beiblatt zur Münchener Zeitung 1908, 16. Dez. 6, 168f.). — Der Wecken (Philologische und volkskundliche Arbeiten, K. Vollmöller dargeboten. Erlangen, Junge 1908. 37 S. mit zwei Tafeln).

E. John, Aberglaube, Sitte und Brauch im sächsischen Erzgebirge, ein Beitrag zur deutschen Volkskunde. Annaberg, Graser 1909. 259 S. 8°. 3,60 Mk. — Fleissig und anschaulich trotz knapper Fassung schildert J. das Leben und Fühlen der Erzgebirgler in neun Kapiteln: Bauernhaus, Tracht, Geburt, Hochzeit, Volksmedizin, Tod, Jahresfeste, landwirtschaftliche Gebräuche, Tiere, Pflanzen und Naturerscheinungen. Sorgsam gibt er überall die Orte an, in denen er die Steinchen seines Mosaikbildes aufgelesen, und verweist zur Erläuterung auf die Arbeiten von Wuttke, E. H. Meyer und Mogk. So wird man neben vielen bekannten Zügen auch seltenere Bräuche, Redensarten und Lieder finden: ich nenne nur die Segensformeln, die sieben Himmelsriegel, die Feier der Christmette,

das Depositionsfest der Posamentiere, die Wiegen-, Tanz-, Rockenstuben-, Kirmes-, Hirten und Drescherreime. S. 124 hätte der Verfasser der Chemnitzer Rockenphilosophie, der Zwickauer Apotheker Joh. Georg Schmidt, mit Namen genannt werden sollen. Ein ausführliches Register ist beigefügt.

B. Kahle, Ortsneckereien und allerlei Volkshumor aus dem badischen Unterland. Freiburg i. B., F. E. Fehsenfeld 1908. 74 S. 1 Mk. (aus den Blättern des badischen Vereins für Volkskunde). — Aus Umfragen und aus Mitteilungen von Pfaff, Heilig, Haffner stellt K. zahlreiche Necknamen und Stichelschwänke zusammen, die sich auf die Lage und den Namen des Ortes, auf Hauptgewerbe, Lieblingsspeisen, Gestalt, Tracht, Charakter, Sitten, Aussprache, Erlebnisse mit Tieren (Esel, Kuckuck) beziehen, Litaneien nachahmen, Mädchen oder Burschen, Schildbürgerstreiche oder einzelne Handwerke verspotten. Ein Anhang betrifft das badische Oberland. Einige Nachträge liefert O. Heilig, Hess. Bl. f. Volksk. 7, 191—195.

E. Kałużniacki, Über Wesen und Bedeutung der volksetymologischen Attribute christlicher Heiliger. 23 S. (aus der Jagić-Festschrift. Berlin, Weidmann 1908). — Eine lehrreiche Liste von 79 Heiligen, denen der Volksglaube der Romanen, Germanen und Slawen ihres Namens wegen Heilkraft wider bestimmte Übel zuschreibt; so wird Lupus und Wolfgang als Nothelfer wider die Wölfe, Valentin wider die fallende Sucht angerufen.

Kinderspelen uit Vlaamsch België, verzameld door den Westvlaamschen onderwijzersbond, tweede deel: Spelen zonder zang. Gent, A. Siffer 1905. 485 S. 8°. 4,50 Fr. — Diese Fortsetzung der oben 16, 117 angezeigten Sammlung Ghesquieres ist laut S. 1 von Jules Janssens redigiert und enthält in 19 Gruppen 585 vlämische Kinderspiele, sowie 66 Abzählreime, dazu Zeichnungen und Melodien, doch keine Verweise auf auswärtige Varianten und Literatur. Die Sorgfalt der Beschreibung und die grosse Zahl der Spiele stellen dem patriotischen Sammeleifer der vlämischen Lehrerschaft ein rühmliches Zeugnis aus.

K. Krohn, Der gefangene Unhold (Finnisch-ugrische Forschungen 7, 129—184). — An Bugge anknüpfend, leitet K. die zuletzt durch v. d. Leyen (s. oben 18, 348) behandelte Sage von der Fesselung des Höllenschmiedes, die armenische Erzählung von Amiran und die Bändigung des Fenriswolfes aus dem christlichen Berichte von Christi Höllenfahrt ab: auch für Lokis Fesselung und den Fang der Midgardschlange setzt er christliche Legenden voraus, die an Prometheus, Leviathan und Petrus Fischfang anknüpfen.

E. Kück, Hirtengerät in der Lüneburger Heide (Der Schütting, ein heimatliches Kalenderbuch 1908, 74 f. Hannover, A. Sponholz). — Der Hahn im Lüneburger Volksbrauch. Lüneburg, v. Stern 1908. 10 S. (aus den Lüneburger Museumsblättern, Heft 5). Vgl. oben 18, 351 f.

Das alte Berlin. Photographie und Verlag von F. A. Schwartz. Berlin, Leipzigerstrasse 93. 3,50 Mk. — Die 36 Ansichtskarten, welche lauter Gebäude und Plätze Berlins vorführen, die während der letzten 40 Jahre niedergerissen und völlig umgestaltet sind, werden vielen Betrachtern, und nicht nur den geborenen Berlinern, eine wertvolle Erinnerung an vergangene Zeiten bieten.

Walliser Sagen, hsg. von dem Historischen Verein von Oberwallis. Brig, Tscherrig & Tröndle 1907. 2 Bde. IX, 289. VI, 297 S. — Die zuerst 1872 gedruckte Sammlung der katholischen Geistlichen Ruppen und Tscheinen, die sich durch Reichtum und Frische der Überlieferung auszeichnete, erscheint hier durch die Herren Brindlen, Amherd und Oggier aus dem inzwischen von eifrigen Forschern zusammengebrachten Vorrate erheblich vermehrt und neu geordnet. Die 456 Nummern zerfallen in Landes- und Ortssagen, Legenden, Sagen von Schätzen, Zwergen, Spukgeistern, armen Seelen, vom Teufel, von Hexen und Zauberern nebst einem Anhange von Stücken in der Volksmundart. Eigentümliche Herbheit zeigen die Erzählungen von den wiederkehrenden Toten, von der Bannung der armen Seelen in Gletscher (2, 150), dem Kinderspiel des Seelenwägens (1, 164), dem Mann-Bären (1, 182), dem eingesperrten Tode (1, 57); bemerkenswert ist ferner die als Pferd beschlagene Schmiedestochter (2, 252), der ewige Jude (1, 138. 243), der Dialog zwischen Kind und Mörder (1, 238), die Klage des mit Verlust eines Auges vor dem Ertrinken Geretteten (1, 167; vgl. Montanus, Schwankbücher S. 638. 658. Müllenhoff, Sagen S. 57), die Bezeichnung der Frauen als Ziegen (1, 205. Montanus S. 612) u. a. Wertvolle, echte Poesie des Alpenvolkes.

Aus den
Sitzungs-Protokollen des Vereins für Volkskunde.

Freitag, den 23. Oktober 1908. Der Vorsitzende, Herr Prof. Dr. Roediger, wies auf eine für November d. J. geplante litauische Ausstellung in Berlin hin, welche von dem Verein Frauenerwerb 'Erda' in Verbindung mit dem Herrn Abgeordneten Pfarrer Dr. Gaigalat aus Prökuls veranstaltet werden soll. Dem verstorbenen Mitgliede Geh. Sanitätsrat Prof. Dr. Lissauer widmete er warme Worte der Erinnerung. In kurzem Rückblick auf die am 2. bis 3. Oktober hier stattgehabte Tagung des Verbandes deutscher Vereine für Volkskunde wies er darauf hin, dass als erster Punkt des Arbeitsprogrammes die Sammlung der Volkslieder in Deutschland ins Auge gefasst sei. Herr Maler K. Holleck-Weithmann legte eine grosse Anzahl eigener Zeichnungen malerischer Winkel in den alten Stadtteilen Berlins vor, die er kurz erläuterte. Herr Professor Dr. H. Tiktin sprach über das rumänische Volk. Rumänien ist ein im nördlichen Europa wenig bekanntes Land. Die vorhandenen Reisebeschreibungen sind teils flüchtig, teils veraltet. Dennoch hat sich das Land in den letzten drei bis vier Dezennien zu einem Kulturstaat entwickelt. Als Quelle für ein besseres Verständnis des Volkes und seiner Zustände bietet sich seine Literatur, besonders aber das Volkslied dar. Letzteres zeichnet sich durch grosse Treue der Naturbeobachtung aus. Seiner geographischen Lage nördlich der Donau nach gehört Rumänien nicht zu den sogenannten Balkanstaaten. Seine Bevölkerung von $5^1/_2$ Millionen spricht die dakorumänische Sprache, die auf das Lateinische zurückgeht. Die Urheimat der Rumänen liegt jedoch südlich der Donau. Im 12. Jahrhundert werden sie unter dem Namen Walachen zuerst erwähnt. Sie selbst nannten sich Rumänen und begründeten die Staaten Moldau und Walachei. Bald gerieten sie unter türkische Oberhoheit, von der sie erst durch den russisch-türkischen Krieg befreit wurden. Moltke berichtete seinerzeit, dass die Walachen schön und von grosser Gestalt seien, ein französischer Reisender Pritchard behauptete aber das Gegenteil. Die Wahrheit liegt in der Mitte. Nur die sogenannten Kutzowalachen sind ausnehmend stattlich. Das Volkslied beschreibt den Rumänen sehr treffend als brünett, schlank, in der Hautfarbe dem gebratenen Huhn gleichend, braunäugig, die Augenbrauen zusammenstossend unter der breiten Stirn, schweigsam und unbeholfen in der Rede. Die rumänische Frau hat ein ovales Gesicht, gute Formen, einen anmutigen elastischen Gang und vornehme Haltung. Die Volkstracht wechselt mannigfach in den Distrikten. Das Hemd ist immer rot bestickt. Es wird von den Männern über dem Beinkleide getragen, darüber Wams, Pelzüberwurf und auf dem Haupte eine Fellmütze. Bundschuhe und wollene Fusstücher ergänzen den Anzug des Mannes. Bei den Frauen kommt noch der Schurz und ein leichter Schleier hinzu. Die durchaus im eigenen Haushalte mit beliebter Verwendung der Landesfarben blau, gelb und rot hergestellte Tracht ist reich und im allgemeinen geschmackvoll. Das Haus des Rumänen ist recht primitiv; es besteht aus Stube und Vorraum. Wände und Fussboden sind aus Lehm hergestellt. Die Fenster sind klein. Zur Ausstattung der Stube gehören Truhe, Webstuhl und Bänke an Stelle der Betten. Ein Tisch fehlt meistens. Der Vorraum dient als Küche, das Herdfeuer muss zugleich die Stube heizen. Oft zieht eine Veranda um das ganze Haus und man bewohnt sie bis tief in den Herbst. Zur Nahrung dient hauptsächlich ein kuchenartiger Maisbrei und Schafkäse. Kartoffeln und Kohl sind unbekannt. Fleisch wird vom Bauern wenig genossen. Obwohl der Boden sehr fruchtbar ist, kommen

doch häufig Missernten vor infolge des ungünstigen Klimas, das zwischen Dürre und unendlichem Regen schwankt. Der Dünger wird weniger zum Ackerbau als zur Heizung gebraucht. Der Rumäne ist gastfrei und stolz; Betteln gilt als Schande; in politischer Hinsicht ist er konservativ. Das Verhältnis der Geschlechter zueinander besteht in strenger Unterordnung der Frau unter den Mann und die Schwiegermutter. Letztere charakterisiert das Sprichwort: 'Wie glücklich ist doch das Vögelein; es hat keine Schwiegermutter.' Die ländlichen Belustigungen belebt ein beliebter Volkstanz oder Reigen, der stundenlang getanzt wird. Auch paarweise wird getanzt; dagegen fehlen in der ungemischten Landbevölkerung die Rundtänze. Beim Tanze sind Gesänge und kurze Neckverse nach Art der Schnadahüpfeln sehr beliebt. Als Musikinstrumente dienen Flöte, Panflöte, der Dudelsack und die mit einem Gansfederkiel geschlagene Mandoline. Wie nicht anders zu erwarten, steckt der rumänische Bauer noch tief im Aberglauben. Dem bösen Blick wehrt er durch Besprechung; im Gewitter glaubt er Elias in der Wolke dahinfahren zu sehen; auch der Vampyrglaube ist noch im Schwange. Der rumänische Priester, meist ein wenig fähiger Bauernsohn, bietet einen ziemlich barbarischen Anblick; unbeschnitten wallt der Bart herab, das Haupthaar ist zu einem Zopf geflochten, und darüber ist ein krempenloser Zylinder gestülpt. Die Schule indessen macht Fortschritte, wenn auch die Eltern ihre Kinder nur ungern dazu anhalten lassen. Im ganzen steckt im rumänischen Bauern ein guter Kern, der gute Aussicht auf weitere Entwicklung bietet. — Herr Prof. Roediger dankte dem gelehrten Redner für seinen wertvollen Bericht und wies auf das von ihm bearbeitete rumänische Wörterbuch mit Anerkennung hin.

Freitag, den 27. November 1908. Herr Prof. Dr. Bolte teilte mit, dass der Vorsitzende des Vereins, Prof. Dr. Roediger, zum Geh. Regierungsrat ernannt sei, und beglückwünschte ihn namens des Vereins. Nach einigen kleineren geschäftlichen Mitteilungen sprach der Unterzeichnete über 'neuere Gräberbeigaben' unter Vorlegung einiger Stücke aus der Königl. Sammlung für deutsche Volkskunde. Aus vorgeschichtlicher Zeit sind in Deutschland vielfach sowohl in Skelettgräbern als auch in Urnengräbern mannigfaltige Beigaben gefunden, die teils in Gebrauchsgegenständen, teils auch in Resten von Lebensmitteln bestehen. Unter den Gegenständen der ersteren Art sind zu nennen Kleider und Schmuck, Münzen, Tonwirtel, Nähnadeln, Scheren, Kämme, Gefässe usw. Diese Beigaben werden zuweilen so umfangreich, dass man von Schätzen sprechen kann. Eine Abart der Grabbeigaben sind solche, welche hier und da in der Erde schon bei Lebzeiten vergraben werden, um sich ihren Besitz nach dem Tode zu sichern. Das tun z. B. die Lappen. Wenn dieser Gebrauch auch in vorgeschichtlicher Zeit vorausgesetzt werden dürfte, was unbedenklich ist, so ergäbe sich daraus eine weitere Erklärung der sogenannten Depotfunde. Für die Sitte der Grabbeigaben finden wir auch in neuerer Zeit noch reichliche Parallelen. Besonders ist die Sitte, dem Toten eine Münze mitzugeben, vielfach bezeugt. Die Gründe dafür sind mannigfaltig. Während im klassischen Altertum der Obolos als Lohn für den Seelenfährmann diente, sollte die mitgegebene Münze dem Christen dazu behilflich sein, Petrus und Erzengel als Türhüter des Himmels günstig zu stimmen oder die unterwegs erforderlichen Abgaben zu bestreiten. Um den dunklen Weg ins Jenseits zu erleuchten, wird eine Münze zum Ankauf einer Fackel beigegeben oder auch, um den Platz in der Erde zu bezahlen. Auf Mund und Augen der Toten gelegte Münzen oder Steine sollen der Seele den Austritt zur Beunruhigung der Überlebenden versperren. Die ursprünglichste Bedeutung der Totenmünze dürfte aber der Loskauf von der Verpflichtung sein, allen Besitz dem Toten ins Grab mitzugeben. Hierauf weist noch die aus neuerer Zeit von den sogenannten Slowinzen

berichtete Sitte hin, Haare, Federn und Borsten der Haustiere als Vertreter der Tiere dem Eigentümer mit ins Grab zu legen. Die Beigabe von Kleidern und Schmuck, auch über die zur Tracht gehörige Zahl hinaus, ist aus Litauen bezeugt. Die Totenschuhe werden besonders Wöchnerinnen mitgegeben, damit sie unbehindert des verlassenen Säuglings warten können. Die Beigabe von Spinnwirtel und Spindel, von Scheren, Kamm, Nähnadel und Zwirn sind aus neuerer Zeit in Deutschland mehrfach bezeugt. Auch über die Mitgabe von Lebensmitteln, Genussmitteln und Getränken ist aus dem heutigen Litauen wiederholt berichtet worden. Einerseits zeigt sich in diesen alten Gebräuchen eine gewisse Pietät, andererseits eine grosse Furcht vor der Wiederkehr des Toten und vor jeder Berührung seines Eigentums oder der in seinen letzten irdischen Stunden benutzten Geräte. Eine interessante Parallele zwischen Grabbeigaben der prähistorischen La Tène-Periode und solcher vom Jahre 1880 ergeben neuere Grabfunde aus dem Königreich Sachsen, die in den Besitz der Königl. Sammlung für deutsche Volkskunde gelangt sind. Bereits A. Voss hat in der Zeitschrift für Ethnologie 1880 und in den Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft 1881 das La Tène-Gräberfeld von Pirna besprochen, wo einzelne Gräber ein Inventar aufwiesen, das nach dem noch 1880 in der dortigen Gegend (Lückendorf) herrschenden Begräbnisbrauche als Beigaben von Wöchnerinnen bestimmt werden konnte. Alles, was an Wäsche und Kleingerät zur Kinderpflege nötig schien, wurde noch 1880 einer im Kindbett gestorbenen Frau ins Grab gelegt. — Herr Prof. Bolte wies darauf hin, wie die rührende Sorge der verstorbenen Mutter um das zurückgelassene Kind bei vielen Völkern in Lied und Sage geschildert werde. Herr Dr. Minden erwähnte einen Fall von Totenbeigaben jüngster Zeit aus der Umgegend von Berlin, wo einem gestorbenen Schreiber Zigarren in den Sarg gelegt worden waren. Herr Dr. Ed. Hahn wies auf den eigentümlichen Gebrauch hin, das Grab einer Wöchnerin mit einem Netz zu bedecken. Herr Soekeland bemerkte, dass sich vielfach in Dorfkirchen noch Zeugnisse für alte Volksgebräuche befänden, die bei Erneuerungen achtlos beseitigt würden. Auf die damals aufgeworfene Frage nach der Bedeutung des der Wöchnerin in Lückendorf mitgegebenen Handschuhs sei hier nachträglich erwidert, dass der Handschuh als Geldbörse für die mitgegebenen 12 Pfennige zu dienen hatte; das Geld wurde in die rechte Hand oder den rechten Handschuh getan, weil die verstorbene Wöchnerin den ersten Kirchgang nicht halten und das übliche Geldopfer nicht leisten konnte. — Sodann sprach Fräulein Elisabeth Lemke über Ernstes und Heiteres aus Volkskreisen. Die in der Volkskunde ihrer preussischen Heimatprovinz so bewanderte Verfasserin gab in lebensvollen Schilderungen ein treffendes Bild der Denkart und Redeweise ihrer Landsleute auf den Dörfern. Drastisch trat die Langsamkeit ihres Denkens, ihre Offenherzigkeit und Naivetät hervor. Bemerkenswert ist die Anhänglichkeit des Landvolkes an überlieferte Familiennamen, die sich in manchen Orten so häufen, dass z. B. 16 Familien gleichen Namens in einem ostpreussischen Dorfe leben, deren Unterscheidung durch originelle Zusätze, zum Teil mit Bezugnahme auf Vorfahren, ermöglicht wird. Mehrfach herrscht der Aberglaube, dass man nicht mit Schimmeln zur Hochzeit fahren dürfe, weil das den Tod aller Kinder bedeute. Auf Skapulimantie deutet der Ausspruch einer alten Frau, dass jedes Huhn und jede Gans ihre Zeit habe, wo alle ihre Knochen zu lesen seien. Auch im evangelischen Landvolke hat man eine grosse Meinung von der Macht des katholischen Geistlichen in bezug auf Heilkraft und Geisterbeschwörung.

Freitag, den 18. Dezember 1908. Frau Professor Cäcilie Seler sprach über die mexikanische Küche, welche sie auf ihren Reisen gründlich kennen zu lernen Gelegenheit hatte. Man tut am besten, in jedem Lande die landesübliche Küche

zu bevorzugen. In Mexico ist sie recht konservativ; viele, ja die meisten Gerichte wurden bereits vor der Einwanderung der Europäer in derselben Weise bereitet. Die alten Mexikaner waren fast Vegetarier und lebten vor allem von Mais, sodann von Bohnen. Als Hauptgewürze dienen spanischer Pfeffer und Vanille. Obst wird jetzt angepflanzt, entartet aber leicht. Vorzüglich ist der mexikanische Kakao, der früher nebst Vanille als Tribut in die Hauptstadt geliefert wurde. Zur Versüssung benutzte man damals Honig; Zucker ist ein neuerer Ersatz dafür. Als Fleischnahrung diente früher ausschliesslich der einheimische Truthahn. Die Zubereitung des Maises geschieht auf vielerlei Art. Er wird gequetscht, der Maisbrei wird in Brotform (tortilla) gebacken und muss heiss gegessen werden. In der Stadt werden die erkalteten Tortillas nachträglich geröstet. Bei Festlichkeiten werden Klösse (tamal) aus Maisbrei und Truthahnfleisch gemacht; ferner stellt man aus Maisbrei Suppe und ein wässriges Getränk her. Zu der ebenfalls vielfältig zubereiteten Bohne und zum Truthahnbraten gehört die Chile (Pfeffer)-Sauce. Diesen Pfeffer fügt man fast allen Speisen zu, da er die Verdauung anregt. Von Gemüsen sind Tomate, Palmkohl, wilde Kartoffel und die jungen Triebe der Kaktuspflanze zu nennen. Die Bananen werden auch mit Fleisch zusammengekocht und in mannigfacher Zubereitung genossen. Die Schokolade spielte schon bei den alten Mexikanern eine grosse Rolle und ist auch heute noch sehr beliebt und von vorzüglicher Güte. Der Kakao wird nicht entölt, und man liebt es die Schokolade stark aufgequirlt zu geniessen; einige kunstvoll aus Holz geschnitzte Schokoladenquirle legte die Rednerin vor. Das beliebte Getränk Pulque wird aus dem Saft der Agave gewonnen, muss drei Wochen gären, dann aber binnen 24 Stunden verbraucht werden, weil es sonst verdirbt. Es ist sehr berauschend, aber bekömmlich. Es riecht nach Bierneigen, sieht milchig aus und schmeckt ähnlich wie Berliner Weissbier. Aus den Wurzeln der Agave bereitet man einen Schnaps. — Herr Prof. Seler wies ergänzend auf den in Mexico beliebten Hundebraten und die Nessel als Gemüse hin. Herr Prof. Lehmann-Nitsche teilte mit, dass Tamal und Pulque (pulperia) auch in Argentinien bekannt seien. Der Vorsitzende erwähnte, dass im sächsischen Erzgebirge Nesseln dem Spinat hinzugesetzt würden, ohne den Geschmack zu schädigen; Herr Dr. Ed. Hahn, dass Nesseln von Albertus Magnus als Gemüse bezeichnet würden und dass junge Nesseln als Gründonnerstagsgericht vielfach in germanischen Ländern genossen werden, z. B. in Schweden. — Herr Geheimrat E. Friedel zeigte einen aus Oderberg in der Uckermark stammenden Alraun vor, der aus der Pimpinella-Wurzel gefertigt ist, welche man in Oderberg zu bestimmter Zeit feierlich auszugraben pflegte. Alraune aus Mandragora-Wurzeln, von denen das Märkische Museum mehrere besitzt, werden jetzt nur noch in Kleinasien verfertigt. — Herr Professor Ludwig legte einige rumänische Rohseiden-Webereien und Stickereien vor. Herr Geheimrat Friedel wies bei dieser Gelegenheit auf die vom 20. Januar bis 28. Februar 1909 in Berlin stattfindende internationale Ausstellung für Volkskunst hin. — Herr Prof. Dr. R. Lehmann-Nitsche aus La Plata hielt sodann einen längeren, mit interessanten Demonstrationen verknüpften Vortrag über argentinische Volkskunde. Argentinien, siebenmal so gross als Deutschland, wird nur von vier Millionen Menschen bewohnt, deren Volkstum eine Mischung von Indianer, Spanier und Neger charakterisiert. Der auf den weiten Pampas lebende Gaucho, der Repräsentant des argentinischen Volkes, vereinigt in seinem Charakter und Leben den Indianer mit dem mittelalterlichen Spanier. Die Frau lebte häuslich, und es herrschten patriarchalische Verhältnisse; die Kinder pflegte man in Spanien erziehen zu lassen. Das Negerelement ist im Rückgange begriffen, da Negerblut zur Tuberkulose disponiert. Zur Zeit des Diktators Rosas spielten die Negerinnen

eine gewisse politische Rolle, da sie als Wäscherinnen usw. in alle Häuser kamen und spionieren konnten. Eigentümlich war die Namengebung bei den ehemaligen Sklaven und Freigelassenen; sie nahmen den Namen der Familie an, in welcher sie dienten oder gedient hatten. Auch afrikanische Elemente sind in die Sprache eingedrungen. Das typische Wohnhaus in Argentinien lässt sich auf das altrömische Haus zurückführen. In der Grossstadt Buenos Aires aber, die fast den vierten Teil der Gesamtbevölkerung des Landes beherbergt, wird dieser Grundriss durch eine Halbierung oft ganz verballhornt. Die Ernährung des Volkes wird vorwiegend durch Hammelfleisch bestritten; Milch wird wenig benutzt, doch ist Obst beliebt. Bei Betrachtung der Volkssitten fällt es auf, dass Todesfälle von Kindern als Feste gefeiert werden, weil aus den Kindern ja Engel werden. In vergnügungssüchtigen Familien leiht man sich bisweilen eine Kinderleiche, um einen Vorwand für eine solche Feier zu haben. Die argentinische Volkstracht wurde an einem mitgebrachten Männeranzug veranschaulicht. Diese Tracht zeigt eine Vermischung deutscher, indianischer und spanischer Elemente. Der schwarze Schlapphut wird nach dem französischen Marschall Schomberg Chambergo genannt. die schwarze, mit Verschnürungen besetzte Joppe und die weisse Unterhose sind spanisch, indianisch der schwarze Hüftenschurz, der von hinten nach vorn zwischen den Beinen hindurch hochgezogen wird, und der mit Silbermünzen und Silberschloss geschmückte Ledergürtel, der oft einen bedeutenden Wert darstellt. Das interessanteste Kleidungsstück aber sind die aus natürlichen Pferdebeinen hergestellten Stiefel, eine Art Urbekleidung, die bereits im klassischen Altertum bekannt war. Nach Entfernung der Knochen des Tieres lässt man das Fell in seinem natürlichen Zustande und schafft durch Abschneiden und Zunähen der Spitzen einen brauchbaren Stiefel, der bis zum Knie reicht und dort mit Bändern um das Bein befestigt wird. Eine weitere Verbesserung war das Auflegen einer Sohle und die Aufschlitzung des faltenreichen Felles am Spann. Aus diesem Urkleidungsstück entstand auch die Hose. Endlich legte der Redner einen Rindsknöchel vor, der in Argentinien zum Würfelspiel benutzt wird, doch so, dass nur zwei Seiten (culo und suerte) eine Bedeutung zukommt. — Frau Prof. Seler wies darauf hin, dass im Gegensatz zu Argentinien in Mexico das indianische Volkselement sehr stark sei, während das Negerelement fast ganz fehle. — Die Vorstandswahl wurde auf Vorschlag von Herrn Geheimrat Friedel durch Zuruf vollzogen und der bisherige Vorstand wiedergewählt; da jedoch Herr H. Ascher erklärte, sein Amt als Schatzmeister wegen Zeitmangels nicht fortführen zu können, wurde Herr Dr. M. Fiebelkorn durch Zuruf zum Schatzmeister gewählt.

Steglitz. Karl Brunner.

Die zweite Tagung des Verbandes deutscher Vereine für Volkskunde fand am 2. und 3. Oktober 1908 zu Berlin, unter dem Vorsitze von Prof. Dr. E. Mogk-Leipzig, statt. Über ihren erfreulichen Verlauf, die gehaltenen Vorträge und die in Sachen der Zeitschriftenschau, der Sammlung der Volkslieder, der Zaubersprüche u. a. gefassten Beschlüsse erstattet die beiliegende Nr. 8 der Verbands-Mitteilungen genaueren Bericht.

Nachtrag zu S. 92.

Zu den oben angegebenen acht Fällen gesellt sich aus den KHM der Brüder Grimm (Nr. 29) noch ein neunter: Der vom Schicksal bestimmte Freier einer Prinzessin wird als Kind von deren Vater in einer 'Schachtel' im Flusse ausgesetzt, um die Ehe zu verhindern. Dieser Fall bildet ein Gegenstück zu der malayischen Fassung oben S. 84f. Dort ist das ausgesetzte Kind die zukünftige Gattin, hier der zukünftige Gatte; der Aussetzende ist in beiden Fällen ein König, dort der Vater, hier der Schwiegervater.

Johannes Hertel.

Die nächsten Hefte werden u. a. bringen: A. Aarne, Zum Märchen von der Tiersprache; P. Beck, Historische Lieder; J. Bolte, Das Märchen von den Tieren auf der Wanderschaft; Die Erzählung von der erweckten Scheintoten; Bilderbogen des 16. bis 17. Jahrhunderts (Forts.); H. Carstens, Volksglauben aus Schleswig-Holstein; B. Chalatianz, Die iranische Sage bei den Armeniern (Forts.); C. Daniel, Armenische Märchen; A. Dörler, Lieder und Sprüche aus Vorarlberg; E. Hahn, Übertragung von Krankheiten auf Bäume; O. Heilig, Das Brückenspiel; J. Hertel, Zur Fabel von den Hasen und den Fröschen; H. Heuft, Westfälische Hausinschriften (Forts.); M. Höfler, Aus dem Cleveschen; Volkskundliches aus dem Isartale; Angebliche Urahnen unsrer Festgebäcke; B. Ilg, Maltesische Legenden und Schwänke; M. Lehmann-Filhés, Die letzten Isländer in Grönland; Verwendung der Schafknochen in Island; G. Mehring, Das Vaterunser als politisches Kampfmittel; C. Müller, Predigtparodien und Scherzreden aus der Oberlausitz; M. Rehsener, Etwas über Erdbeben; E. Schnippel, Volkskundliches aus dem Danziger Werder; D. Stratil, Lieder aus dem Böhmerwald; K. Wehrhan, Wachsvotive aus Kiedrich; Th. Zachariae, Das Vogelnest im Aberglauben; zusammenhängende Berichte über deutsche und slawische Volkskunde.

Neue Erscheinungen.

Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums 1908, 2—3 (April-Sept.). Nürnberg 1908.

Archiv für Religionswissenschaft, hsg. von A. Dieterich, 11, 4. Leipzig, Teubner 1908.

Deutsche Volkskunde aus dem östlichen Böhmen von E. Langer 8, 1—2. Braunau 1908.

Das deutsche Volkslied, Zeitschrift für seine Kenntnis und Pflege, unter der Leitung von Dr. J. Pommer, H. Fraungruber und K. Kronfuss hsg. von dem Deutschen Volksgesang-Vereine in Wien, 10, 7—10. Wien, A. Hölder 1908.

Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgische Landeskunde, red. von A. Schullerus, 31, 9—12 (Sept.-Dez. 1908). Hermannstadt, W. Krafft.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien (Red. L. Bouchal) 38, 4. Wien, A. Hölder 1908.

Mitteilungen und Umfragen zur Bayerischen Volkskunde, hsg. im Auftrage des Vereins für bayerische Volkskunde u. Mundartenforschung von O. Brenner 14—15. Augsburg, F. Bruckmann 1908.

Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde, red. von H. Widmann, 48. Salzburg 1908.

Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde, hsg. von M. Grunwald 28 = 10, 4. Leipzig, M. W. Kaufmann 1908.

Mitteilungen des Vereins für sächsische Volkskunde, hsg. von E. Mogk und H. Stumme, 4, 11. Dresden, Hansa 1908.

Nachrichten von der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philol.-histor. Klasse 1908, 2—5. Berlin, Weidmann 1908.

Schwäbisches Archiv, Organ für Geschichte, Altertumskunde, Literatur, Kunst und Kultur Schwabens hsg. von P. Beck, 26. Jahrg. Ravensburg, F. Alber 1908. (12 Nr.).

Sitzungsberichte der Altertumsgesellschaft Prussia für 1900—1904, 22. Heft. Königsberg, Gräfe u. Unzer 1909.

Unser Egerland, Blätter für Egerländer Volkskunde, hsg. von A. John 12, 5—6. Eger, Selbstverlag 1908. — 13, 1 ebd. 1909 (erscheint fortan monatlich).

Volkskunst und Volkskunde, Monatsschrift des Vereins für Volkskunst und Volkskunde in München, Schriftleitung F. Zell, 6, 9—10. München, Süddeutsche Verlagsanstalt 1908.

Zeitschrift für Ethnologie, Organ der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte 40, 5. Berlin, Behrend & Co. 1908.

Zeitschrift des Ferdinandeums für Tirol und Vorarlberg, 3. Folge, 52. Heft. Innsbruck 1908.

Zeitschrift für deutsche Mundarten, hsg. von O. Heilig und Ph. Lenz 1908, 4. Berlin, Allgem. deutscher Sprachverein.

Zeitschrift für deutsche Philologie, hsg. von H. Gering und F. Kauffmann 40, 4. Halle a. S., Waisenhaus 1908.

Zeitschrift des Vereins für rheinische und westfälische Volkskunde, hsg. von K. Prümer, P. Sartori, O. Schell und K. Wehrhan, 5, 4. Elberfeld, Martini & Grüttefien 1908.

Český lid, sborník věnovaný studiu lidu českého, red. Č. Zíbrt, 18, 1—3. Prag, F. Šimáček 1908.

Danske Studier, udgivne af M. Kristensen og A. Olrik 1908, 4. København, Schubothe.

Driemaandelijksche Bladen uitgegeven door de Vereeniging tot onderzoek van taal en volksleven in het oosten van Nederland (red. K. Later) 8, 1—2. Utrecht, Kemink & zoon 1908.

Ethnographia, a magyar néprajzi társaság értesítöje, szerk. Munkácsi B. és Sebestyén G. 19, 5. Budapest 1908.

Etnografiznij Sbirnik widaje etnografizna komisija naukowogo towaristwa imeni Šewčenka 24: J. Franko, Galizko-ruski narodni pripowidki 2, 2. Lwow 1908. — Société scientifique de Chevtchènko à Léopol, Matériaux pour l'ethnologie ukraïno-ruthène, publiés par la commission ethnographique 10. Léopol 1908. — Chronik der ukrainischen Ševčenko-Gesellschaft der Wissenschaften in Lemberg 4, nr. 32. 1907, Sept.-Dez.

Folk-lore, a quarterly review of myth, tradition, institution and custom, 19, 3. London, D. Nutt 1908.

Kwartalnik etnograficzny 'Lud', organ towarzystwa ludoznawczego, red. Sz. Matusiak 14, 3. Lwow 1908.

Mitteilungen der Ukrainischen Gesellschaft der Wissenschaften in Kiew. Sapiski ukrainskogo naukowogo towaristwa w Kiiwi, red. M. Hrušenškyj, G. Pawluzkyj, W. Peretz, 1. Kiew 1908.

Národopisný Věstník českoslovanský, vydává společnost národopisného musea českoslovanského, red. A. Kraus, J. Polívka, V. Tille, 3, 7—10. Prag 1908.

Norvegia, tidsskrift for det norske folks maal og minder, udgivet av samfundet for norske maal og traditioner, red. M. Haegstad og A. B. Larsen 5—6. Kristiania, Grøndahl & søn 1908.

Revista Lusitana, archivo de estudos philologicos e ethnologicos relativos a Portugal dir. por J. Leite de Vasconcellos, 11, 1—2. Lisboa 1908.

Revue des études ethnographiques et sociologiques, dir. A. van Gennep 1, 8—10. Paris, P. Geuthner 1908.

Revue des traditions populaires, recueil mensuel de mythologie, littérature orale, ethnographie traditionnelle et art populaire [Red. Paul Sébillot] 23, 8-11 (Aug.-Nov.). Paris, E. Lechevalier, E. Leroux et E. Guilmoto 1908.

Romania, recueil trimestriel consacré à l'étude des langues et des littératures romanes, publié par P. Meyer No. 148 (= 37, 4). Paris, H. Champion 1908.

Verslagen en mededeelingen der koninklijke Vlaamsche Akademie voor taal- en letterkunde 1908, Sept.-Nov. Gent, Siffer.

Volkskunde, Tijdschrift voor nederlandsche Folklore, onder Redactie van A. de Cock, 19, 9-10. Gent, Hoste 1907-1908.

Wallonia, archives wallones historiques, littéraires et artistiques (dir. O. Colson) 16, 10 bis 12. Liége 1908.

Druck von Gebr. Unger in Berlin, Bernburger Str. 30.